3 1761 08149949 3

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Quarante-deuxième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1909

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et Ph. Bridel, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg ; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 42

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LE PARLER EN LANGUES A CORINTHE

d'après les textes de Paul et les analogies modernes[1]

PAR

ÉMILE LOMBARD

Quand, au printemps de l'année 57, saint Paul écrivit d'Ephèse l'épître intitulée, dans nos Bibles, la première aux Corinthiens, il avait reçu de la communauté chrétienne de Corinthe une lettre lui demandant des instructions précises sur certains sujets embarrassants. Une de ces questions se rapportait aux *dons spirituels*, ou plutôt — en faisant du génitif πνευματικῶν un masculin et non un neutre — aux *inspirés* (1 Cor. 12 : 1). L'apôtre la jugea assez importante pour y répondre par toute une série de considérations et d'instructions (chap. 12-14) qu'il introduit en ces termes : *Au sujet des inspirés, frères, je ne veux point vous laisser dans l'ignorance.* Autrement dit : je ferai de mon mieux pour éclairer votre jugement sur ces matières, car je vois que vous en avez besoin.

Toute la vie des Eglises primitives gravitait autour des phénomènes d'inspiration. Sous le nom de χαρίσματα πνευματικά (Rom. 1 : 11), expression communément abrégée en χαρίσματα (1 Cor. 12 : 4, 31) ou πνευματικά (14 : 1), on désignait un certain nombre de facultés ou dons qui par leur caractère extraordi-

[1] Nous commençons ici une série d'études exégético-psychologiques sur la glossolalie et les phénomènes connexes dans le christianisme primitif.

naire ou leur extraordinaire développement passaient pour attester au sein de l'Eglise et chez les individus en qui ils se manifestaient la présence et l'action efficiente de l'Esprit, πνεῦμα. Ces « charismes », dont nous avons des énumérations partielles, mais non pas un catalogue systématique et arrêté[1], étaient extrêmement divers, et aussi fort diversement appréciés, au point qu'il en résultait des jalousies, des compétitions, des rivalités de personnes (cf. 12 : 14 ss. ; 13 : 4 ; 14 : 12). Un surtout excitait l'admiration et l'émulation ambitieuse des Corinthiens : c'était le « parler en langues », ou *glossolalie*, terme technique calqué sur l'expression grecque λαλεῖν γλώσσαις ou γλώσσῃ. De ces deux appellations, peu importe laquelle on emploie, pourvu qu'il soit bien entendu que pas plus l'une que l'autre ne préjuge la nature du phénomène.

On peut déduire de 14 : 39 (*n'empêchez pas qu'on parle en langues*) que la glossolalie avait ses adversaires. Mais la faveur exceptionnelle dont elle jouissait auprès de la majorité des membres de l'Eglise nous est suffisamment attestée par la peine que l'apôtre se donne pour réagir contre cet engouement (voir chap. 14 en entier). Quand Paul dit : *Je veux bien que vous parliez tous en langues* (14 : 5), il marque à n'en pas douter la direction que prenait le désir du grand nombre. A Corinthe, la question de l'inspiration était avant tout la question de la glossolalie. Il y a même lieu de croire qu'on appelait les glossolales πνευματικοί tout court. Paul, qui a de ce mot son acception à lui, moins particulière et plus profonde (2 : 15), se conforme sans doute aux habitudes de langage de ses correspondants lorsqu'il dit : *Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré*, etc. (14 : 37). Πνευματικός ne peut désigner ici un inspiré en général, un porteur de charisme quelconque ; dans ce cas pourquoi la prophétie ferait-elle l'objet d'une mention à part ? Il s'agit bien plutôt d'une catégorie de pneumatophores à qui ce titre paraissait s'appliquer par excellence. Et on ne saurait en l'espèce songer qu'aux λαλοῦντες γλώσσαις ; c'est ce don qui, dans tout le chapitre 14, est mis en re-

[1] V. 1 Cor. 12 : 1-10, 28-30 ; 13 : 1-3, 8 ; 14 : 26 ; Rom. 12 : 6-8 ; cf. Eph. 4 : 11.

gard du charisme prophétique (v. 3-6, 22-25, 27-33). Dans la formule introductive 12 : 1, on doit faire de πνευματικῶν, par analogie avec 14 : 37 [1], le génitif de πνευματικοί, en donnant à ce masculin le même sens spécial.

En quoi consistait la glossolalie corinthienne? Paul, à proprement parler, ne la décrit pas. Il s'agit de faits bien connus de ses lecteurs, et dont il ne dit que ce qu'il faut pour mettre au point ses *instructions relatives à ces faits*. D'où un grand nombre de simples allusions qui, transparentes pour les destinataires de l'épître, seraient fort obscures pour nous si nous ne disposions par bonheur d'autres éléments d'information. Moins heureux à cet égard, — peut-être parce que ses idées préconçues l'empêchaient de se renseigner où il aurait fallu, — Chrysostome disait : *Tout ce morceau est fort difficile. Sa difficulté tient à notre ignorance ; les choses qui se passaient alors, aujourd'hui n'arrivent plus.* (*In 1 Epist. ad Cor. cap. 12. Homilia XXIX.*) D'ailleurs de telles lacunes dans la représentation des phénomènes ne laissent pas d'avoir leur compensation. Au strict point de vue documentaire, il n'y a pas à regretter que ce traité περὶ τῶν πνευματικῶν soit d'origine purement occasionnelle et n'ait rien d'intentionnellement descriptif. Il aurait risqué autrement de *dater* davantage, d'être influencé dans une plus fâcheuse mesure par des considérations de théorie étrangères à notre souci d'objectivité. Dans un document de cette époque, quel qu'en soit le but, nous devons nous attendre à ce que des préoccupations extra-scientifiques s'interposent entre les faits et nous. Et les tendances franchement pratiques d'un organisateur religieux épris d'ordre, de saine discipline et de véritable édification, constituent en définitive l'écran subjectif capable de laisser filtrer jusqu'à nous le plus de réalité vivante et vécue. Enfin n'oublions pas que Paul ne connaît pas la glossolalie seulement pour l'avoir observée chez les autres : *Je parle en langues plus que vous tous*, écrit-il aux Corinthiens (14 : 18). Glossolale lui-même, et à un très haut degré, cette

[1] Et aussi à cause des mots voisins οὐδεὶς ἐν πνεύματι λαλῶν (12 : 3).

circonstance ne lui ôte pas à l'égard de ce don sa liberté d'appréciation critique, précisément parce que chez lui le mystique sent le besoin de s'effacer derrière le chef responsable et l'homme d'action. Mais d'autre part, le fait qu'il a des expériences personnelles à alléguer confère à son dire une valeur et un intérêt tout particuliers.

Groupons par ordre les données du texte, en y joignant au fur et à mesure, avec les définitions psychologiques indispensables, les analogies de nature à éclairer notre exégèse[1].

I

La glossolalie, langage automatique.

La glossolalie est un langage, mais un langage spécial. Placée en regard des autres charismes de la parole, — la prophétie qui révèle les voies de Dieu, la gnose qui en fait l'objet d'un enseignement explicatif et méthodique, cf. 1 Cor. 12 : 8-10 ; 13 : 1-2, 8 ; 14 : 26, — elle s'en distingue nettement, elle peut même, d'après Paul, être opposée à la prophétie (14 : 2-6, 22-25, 39). Ce que la glossolalie présente de distinctif, il ne faut pas vouloir le déduire d'emblée du terme γλῶσσα ou γλῶσσαι. Cette expression elle-même prête tellement à l'équivoque qu'avant de songer à l'élucider, — ce que nous essaierons de faire en temps et lieu, — il est nécessaire d'être plus ou moins au clair sur le genre de phénomènes qu'elle désigne. Pour avoir suivi la marche inverse, l'exégèse est souvent tombée dans de singulières méprises[2].

[1] Principaux commentaires utilisés : Reuss, *Les épîtres pauliniennes*, t. I, Paris 1878. — Holsten : *Das Evangelium des Paulus*, t. I, Berlin 1880. — Heinrici, *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther*, Berlin 1880. — Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, t. II, Neuchâtel 1887. — Schmiedel, *Handkommentar zum N. T.*, II. Band, erste Abteilung, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1892. — Meyer, *Der erste Brief an die Korinther*, 8. Aufl., bearb. von Heinrici, Göttingen 1896. — Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1905. — Bousset, in *Die Schriften des N. T.*, herausg. von Joh. Weiss, II. Band, 2. Aufl., Göttingen 1908. — Lietzmann, *An die Korinther* I, *Handbuch zum N. T.*, 5. Lieferung, Tübingen 1907.

[2] Cf. Theologus [Clemen], *Das urchristliche Zungenreden*, Preussische Jahrbücher 1897 (p. 223-239), p. 233.

Une indication plus utile nous est fournie par les textes qui caractérisent la glossolalie comme un parler où l'intelligence (νοῦς) n'a point de part, où le πνεῦμα seul est en cause. *Si je prie en langue*, dit l'apôtre, *mon Esprit* (τὸ πνεῦμά μου), *prie, mais mon intelligence demeure stérile* (1 Cor. 14 : 14). On est tenté de croire que le mot « esprit », comme le mot « intelligence » désigne ici un élément constitutif et permanent de la personne humaine[1]. Mais quand Paul parle du πνεῦμα humain, ce n'est pas comme d'un principe exclusif ou même séparable du jugement conscient : *Qui donc sait ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui?* (2 : 11.) Ce qui, par contre, forme antithèse avec le νοῦς, activité rationnelle, entendement, c'est l'intervention transcendante du πνεῦμα divin. Cette signification règne dans tout le contexte, et le μου possessif de notre passage ne saurait suffire à l'écarter. Paul dit ailleurs : *Les esprits des prophètes* (14 : 32) ; il parle, également au pluriel, *des esprits* dont les dispensations prestigieuses sont pour les Corinthiens un objet d'ardent désir (14 : 12) ; il met au nombre des charismes le *discernement des esprits* (12 : 10). Donc ses déclarations relatives à l'unité essentielle de l'Esprit (12 : 4, 11, 13) ne l'empêchent pas de se conformer à l'occasion aux croyances ou en tout cas aux habitudes de langage de ses contemporains qui admettaient l'existence d'une pluralité d'esprits, bons ou mauvais (Mat. 8 : 16 ; 12 : 45 ; Luc 24 : 37, 39 ; 2 Thess. 2 : 2 ; Hébr. 1 : 14, etc.). Dans le texte qui nous occupe, la puissance inspiratrice apparait, sinon comme multiple, du moins comme susceptible de s'individualiser en se communiquant[2]. La

[1] C'est le cas dans le seul passage de Paul où apparaisse la trichotomie πνεῦμα-ψυχή-σῶμα, à savoir 1 Thess. 5 : 23. D'autres textes opposent le πνεῦμα, principe spirituel de l'homme, soit à la σάρξ, siège du péché (1 Cor. 5 : 5), soit au σῶμα, organisme formé de la réunion des μέλη (5 : 3-4 ; 7 : 34). Ailleurs le sens anthropologique donné à πνεῦμα ressort d'une antithèse entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu (2 : 11 ; Rom. 8 : 16).

[2] Cf. SCHMIEDEL, Exc. 6 zu 14 : 40 ; GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 2. Aufl., Göttingen 1899, p. 30-31 ; CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken*, II. Band, Giessen 1904, p. 104, etc.

signification est claire : lorsqu'un homme parle ou prie « en langue », *son Esprit*, c'est-à-dire l'Esprit qu'il a reçu et qui l'inspire, est actif, tandis que son νοῦς, son moi pensant, n'est pas mis à contribution. Dans toute une série d'autres passages absolument concordants, on voit que λαλεῖν γλώσσῃ et λαλεῖν πνεύματι s'équivalent, s'opposant au même titre à λαλεῖν τῷ νοΐ : *Celui qui parle en langue... parle par l'inspiration de l'Esprit*[1] (14 : 2). — *Je prierai par l'inspiration de l'Esprit* (autrement dit : *en langue*, cf. v. 13 et 14), *mais je prierai aussi avec l'intelligence* (14 : 15). — *J'aime mieux dans l'assemblée prononcer cinq paroles avec mon intelligence que dix mille paroles en langue* (14 : 19).

Ainsi le charisme glossolalique réalise en plein la formule de Philon : « En nous l'intelligence (νοῦς) est bannie par l'invasion de l'Esprit (πνεῦμα) divin ; lorsque celui-ci se retire, elle revient. » (*Quis rer. div. haer. 53.*) Le πνεῦμα n'est plus ici le principe immanent qui, selon la belle théorie spiritualiste de l'apôtre (Gal. 3 : 3-5, Rom. 8 : 2-11), pénètre le moi et le vivifie sans le désorganiser. Il semble y avoir substitution de l'hôte divin à la personnalité humaine. Le parler en langues apparaît comme un langage dont l'homme n'est pas l'auteur, mais l'organe.

En termes plus directement empruntés au vocabulaire de la psychologie moderne, nous avons affaire à un état de désagrégation personnelle, dans lequel les centres verbo-moteurs du sujet obéissent à des impulsions subconscientes. La glossolalie est un phénomène *automatique*, ce qui ne signifie point qu'elle soit dénuée de tout caractère volontaire et intelligent ; « automatique » veut dire ici : étranger à la volonté consciente, le moi conscient n'étant qu'une modalité et une partie du moi total[2].

[1] Le datif *πνεύματι*, instrumental ou modal, est employé avec ou sans *ἐν*, avec ou sans l'article : *πνεύματι* (14 : 2, 16), *τῷ πνεύματι* (14 : 15), *ἐν πνεύματι* (12 : 3 : cf. Rom. 8 : 15). La traduction « en esprit » doit être évitée ; elle semble mettre en cause seulement l'esprit de celui qui parle, alors que le vrai sens est *in potestate spiritus sancti*. La traduction de Renan et d'E. Stapfer : *Par l'inspiration de l'Esprit*, est préférable, quoique en une certaine mesure pléonastique.

[2] Voir notamment PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*, 4e éd., Paris

Les automatismes verbaux ou plus exactement *phoniques*, — ce terme oppose mieux la parole parlée à la parole écrite, qui peut aussi se produire automatiquement, — appartiennent à la vaste catégorie des automatismes *moteurs*, tandis qu'on groupe sous le nom d'automatismes *sensoriels* les visions, auditions et autres hallucinations, qui, élaborées dans le subconscient, s'imposent à la sensibilité avec toute la force d'une perception externe. Disons à ce propos qu'il est très rare qu'un individu ou un milieu présente une seule espèce de manifestations automatiques. Tous ces phénomènes, en rapport avec des conditions psychologiques foncièrement équivalentes, se touchent de près et forment un ensemble dont il ne faut jamais perdre de vue l'unité. Il suffit de parcourir les récits relatifs au prophétisme cévenol, à l'inspiration irvingienne, au revivalisme contemporain, pour se rendre compte que là où le don des langues est signalé, on peut s'attendre à constater aussi des apparitions, des révélations auditives, des prémonitions, des communications à distance de pensée ou de volonté, des guérisons dites miraculeuses. Chez la Voyante de Prévorst [1], chez Mlle Smith [2], la glossolalie fait partie intégrante d'une riche floraison extatique et visionnaire. La même corrélation se remarque au sein du christianisme primitif. Ainsi le parler en langues que l'apôtre Paul déclare posséder s'unit chez lui à d'autres traits qui font de sa physionomie mentale celle d'un authentique voyant. Les Actes nous le montrent favorisé, après l'orage psychique de la route de Damas, de toute une série de visions, de messages, d'avertissements d'en haut (16 : 9 ; 18 : 9 ; 22 : 17 ; 23 : 11 ; 27 : 23), ce que confirme l'épître aux Galates en mentionnant la révélation (ἀποκάλυψις) qui le fit monter à Jérusalem à un moment décisif de sa carrière (Gal.

1903. — MYERS, *Human Personality*, 2 vol., Londres 1903. Traduit et adapté par S. JANKELEVITCH : *La personnalité humaine*, 2e éd., Paris 1906.

[1] Voir JUSTINUS KERNER, *Die Seherin von Prevorst*, 2 vol., Stuttgart et Tubingue, 2e éd., 1832.

[2] Voir TH. FLOURNOY, *Des Indes à la Planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, 3e éd. (conforme à la 1re), Paris et Genève 1900.

2 : 2). Particulièrement significative, par le rapprochement qu'elle suggère avec les manifestations du langage « pneumatique », est l'extase mentionnée 2 Cor. 12 : 1 et ss., extase qui se rattache d'après la teneur du passage à une pluralité de phénomènes analogues, ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις. Les *paroles ineffables* (ἄῤῥητα ῥήματα) du v. 4 sont entendues, non proférées. Mais la perception hallucinatoire et la phonation automatique sont proches parentes. L'homme possédé jusqu'au ravissement par l'influence divine (ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ... ἁρπαγείς) se trouve dans les meilleures conditions psychologiques pour devenir aussi l'homme *que l'Esprit fait parler* (ἄνθρωπος πνεύματι λαλῶν). Quelle que soit d'ailleurs l'assurance que donne aux saints la faculté de voir de leurs yeux et d'entendre de leurs oreilles l'objet de leur foi, rien n'égale la puissance de persuasion des automatismes moteurs, spécialement des verbo-automatismes. « C'est une intuition dynamique ; le sujet se sent l'instrument passif d'une puissance supérieure à sa volonté ; ses organes sont mus par Dieu lui-même[1]. »

La réalité de la parole automatique n'est plus contestable scientifiquement. On en a même obtenu des reproductions expérimentales. Un des sujets de M. Pierre Janet, la célèbre Léonie, ayant reçu, en état de somnambulisme, la suggestion de dire « bonjour » à son moi normal, prononça effectivement ce mot une fois réveillée, tout en s'imaginant entendre la voix d'une autre personne[2]. Il est clair que cette élocution quelconque, provoquée chez une hystérique par l'artifice d'un hypnotiseur, n'est pas sans jeter un jour utile, — toute considération qualitative mise à part, — sur la possibilité du dédoublement par l'effet duquel les sujets mystiques semblent au pouvoir d'un être différent d'eux-mêmes, qui emprunte leur bouche pour parler. Toutefois, le fait brut de l'automatisme verbal étant dès longtemps admis et fondé en psychologie, nous devons recourir à des exemples qui sentent moins leur clinique névropathologique et puissent servir

[1] WILLIAM JAMES, *L'expérience religieuse*. Traduit par Frank Abauzit. Paris et Genève 1906, p. 399.

[2] JANET, *op. cit.*, p. 430-431.

d'illustration plus directe aux textes qui opposent l'une à l'autre l'activité du νοῦς et celle du πνεῦμα.

D'un autre côté, certains grands phénomènes d'inspiration ou de médiumnité s'éloignent trop, par la difficulté spéciale des problèmes qu'ils soulèvent, du niveau moyen des manifestations automatiques dont nous avons à nous occuper. Il serait certainement oiseux de citer, à propos du pneumatisme de la primitive Eglise, les communications et messages obtenus par Mme Piper, le célèbre médium bostonien[1]. En revanche, quoique les créations subliminales de Mlle Smith forment un ensemble qui sort aussi passablement du commun, la prétendue incarnation de Léopold (Cagliostro) en Hélène nous offre un exemple vraiment typique de la manière dont une personnalité seconde s'approprie les organes phonateurs de la personnalité ordinaire. Qu'on prenne garde aux indices physiques, — à la fois symptômes et symboles, — de cette prise de possession : il sera intéressant de les retrouver tels quels dans des descriptions de provenance fort différente. « Après une série de *hoquets, soupirs et bruits divers, marquant la difficulté que Léopold éprouve à s'emparer de l'appareil vocal*, la parole surgit, grave, lente, *une voix d'homme* puissante et basse, un peu confuse, *avec une prononciation et un accent étrangers....* » La première invasion de l'automatisme léopoldien s'était manifestée dans une séance où Hélène « avait vivement souffert dans la bouche et dans le cou, *comme si on lui travaillait ou lui enlevait les organes vocaux*[2]. »

Les débuts automatiques de Le Baron, — l'homme de lettres américain dont W. James a publié l'auto-observation si curieuse[3], — nous sont racontés comme suit : pendant une

[1] Voir DELANNE, *Recherches sur la médiumnité*, Paris 1902, p. 354-376, et JULES BOIS, *Le miracle moderne*, Paris 1907, p. 195-236, qui exposent ce cas (Delanne au point de vue spirite) d'après les *Proceedings of the Society for psychical Research*.

[2] FLOURNOY, *op. cit.*, p. 100-101.

[3] LE BARON [pseudonyme], *A case of psychic automatism, including « speaking with tongues »*; Proceedings of the Society for psychical research, t. XII, 1896-1897, p. 277-297.

séance spirite, il fut secoué et jeté à terre par une puissance comparable à un vent violent, *tandis que sa bouche faisait des mouvements involontaires*. Puis, tout à coup, il perçut *la voix d'un autre*, voix désespérée, terrible et forte, qui sortait de sa bouche.

De l'occultisme au revivalisme, la transition est facile. « Un frisson vint sur moi, » écrit une « sœur » de Los-Angeles. « *Mon gosier se remplit comme si j'avais avalé de travers*. Alors je m'affaissai sur le sol. *Puis ma langue se mit à travailler, et je commençai à assembler des mots étrangers*[1]. » Et voici le témoignage d'un Révérend américain qui reçut le baptême de l'Esprit dans une réunion à Chicago : « Tandis que je m'agenouillais pour aller à la rencontre du Seigneur, une force irrésistible me saisit soudain.... *J'eus la sensation que ma bouche et mes mâchoires étaient mises en mouvement par une puissance supérieure*[2]. »

Les deux personnes dont nous venons de citer les déclarations, n'entrent pas en *trance*, mais restent assez conscientes d'elles-mêmes pour pouvoir observer ce qui se passe et le décrire ensuite. Lorsque la glossolalie se manifesta chez Le Baron, celui-ci, une fois remis de sa stupéfaction première, put noter ces sons étranges *sous la dictée de sa propre voix*. A part cette transcription simultanée, qui souligne le dédoublement, la même situation psychologique nous est dépeinte par le prophète Elie Marion : « Je n'entreprendrai pas d'exprimer quelle fut mon admiration et ma joie, *lorsque je sentis et que j'entendis couler par ma bouche un ruisseau de paroles saintes, dont mon esprit n'était pas l'auteur*, et qui réjouissaient mes oreilles[3]. » C'est vraisemblablement pour s'être trouvé dans de telles conditions d'observation personnelle que l'apôtre caractérise en termes si frappants la dissociation du facteur pneumatique et du facteur intellectuel. (1 Cor. 14 : 14). Le νοῦς, s'il demeure « stérile », n'est pas absolument obnubilé, puisqu'il se rend compte de son rôle passif dans la prière en langues. Mais il est bien clair que de tels états

[1] *Die Heiligung*, herausg. von Pastor Paul, oct. 1907, p. 11.

[2] *Ibid.*, nov. 1907, p. 7.

[3] [Misson], *Le théâtre sacré des Cévennes*. Londres 1707, p. 68.

ne sont pas des états de « pleine conscience », comme d'aucuns se plaisent à l'affirmer. Psychologiquement parlant, quand les mouvements de l'élocution s'exécutent *sans être accompagnés du sentiment de volition*, on n'est pas en droit de dire que le moi conscient demeure intact.

Au reste, à côté de ces cas où la mémoire ne présente pas de solution de continuité apparente, il y en a d'autres où la parole involontaire apparaît à la faveur d'un état d'automatisme généralisé, d'absence plus ou moins complète, suivi d'amnésie partielle ou totale. A ce type appartient l'extase épidémique des *roestar's*, qui régna en Suède dans les années 1841-1842. Lorsque la « maladie » (*Predigerkrankheit*) suivait son cours complet, le sujet tombait dans un assoupissement, comparé par les psychiâtres du temps au *sommeil magnétique*. C'est alors qu'apparaissait le *rop* (*Ruf*, cri), émission irrésistible et torrentueuse de discours ou de chants religieux. Généralement couchés sur le dos et les yeux fermés, les *roestar's* des deux sexes chantaient et parlaient plus ou moins longtemps, parfois jusqu'à trois heures de suite ! Malgré leur apparente insensibilité, ils restaient capables jusqu'à un certain point de réagir aux influences extérieures, de ressentir notamment la répercussion psychique des faits et gestes et des dispositions des assistants. Certains, assure-t-on, étaient anesthésiques au point de ne pas sentir la piqûre d'une épingle. Après le *rop*, ils semblaient *s'éveiller d'un songe* et, à quelques exceptions près, *ne gardaient aucun souvenir de leurs paroles*[1]. Les glossolales irvingiens, moins complètement intrancés, n'étaient pas non plus capables, après l'accès glossolalique, de dire en quoi leur « utterance » avait consisté. Une jeune personne, entre autres, interrogée à ce sujet par Michaël Hohl, déclara « qu'elle n'avait pas une conscience claire de ce qu'elle se sentait obligée de proférer[2]. »

[1] Voir *Berliner evangelische Kirchen-Zeitung*. 1846, p. 175 et suiv. — IDELER, *Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns*. Halle 1848-1850, t. I, p. 222-249. — SONDÉN, *Mémoire sur l'extase épidémique qui régnait en Suède en 1841 et 1842*. *Gazette médicale de Paris*. 2e série, t. XI, p. 555-559.

[2] MICHAEL HOHL, *Bruchstucke aus dem Leben und den Schriften Eduard Irving's*. Saint-Gall 1839, p. 152.

Comme on le voit par la comparaison de ces divers exemples, les modifications désorganisatrices qu'entraîne, dans l'économie de la personnalité, la production d'une manifestation automatique donnée, varient beaucoup en étendue et en gravité. Et lorsque, chez le même individu, coexistent plusieurs catégories de manifestations automatiques, elles peuvent affecter très diversement l'intégrité de son moi. Ainsi, les quatre formes sous lesquelles se manifeste le *martien* (langue astrale) de Mlle Smith, — mots lus, entendus, articulés ou écrits, — ne portaient pas une égale atteinte à sa personnalité normale. « Dans la règle, les hallucinations verbo-auditives et verbo-visuelles ne suppriment point chez elle la conscience de la réalité présente, elles lui laissent une liberté d'esprit sinon complète, du moins suffisante pour observer d'une manière réfléchie ces automatismes sensoriels, les graver dans sa mémoire et les décrire ou en prendre copie en y joignant souvent des remarques témoignant d'un certain sens critique. Au contraire, *les hallucinations verbo-motrices d'articulation ou d'écriture paraissent incompatibles avec la conservation de l'état de veille et sont suivies d'amnésie.* Hélène est toujours totalement absente ou intrancée pendant que sa main écrit automatiquement, et s'il lui arrive très exceptionnellement de parler automatiquement martien en dehors des moments d'incarnation complète, elle ne s'en aperçoit ni ne s'en souvient[1]. »

C'en est assez pour montrer à quelle vaste parenté psychologique se rattache le λαλεῖν τῷ πνεύματι des textes de Paul. Les paroles du glossolale, proférées automatiquement, ne paraissent pas venir de lui et peuvent ainsi être directement attribuées à la puissance inspiratrice dont les manifestations *dynamiques* étaient tenues alors pour les plus précieuses et les plus probantes. Cette exégèse est confirmée par un passage qui évoque l'impression que la glossolalie est de nature à produire non plus sur les membres de la communauté croyante mais sur des assistants non-chrétiens : *Si l'Eglise*

[1] Flournoy, *op. cit.*, p. 194-195.

est rassemblée tout entière dans le même lieu et que tous parlent en langues, les curieux ou les incrédules qui pourront entrer ne diront-ils pas que vous êtes fous? (14 : 23.) Paul a-t-il entendu le mot, ou le donne-t-il seulement à titre d'hypothèse justifiée, comme l'expression naturelle du sentiment qu'un auditeur indifférent ou hostile ne pouvait manquer d'éprouver en pareil cas? Quoi qu'il en soit, Paul a dit juste. « Ces gens sont fous » : telle sera toujours, en présence de phénomènes de ce genre, la réflexion d'un observateur trop sceptique pour admettre simplement que le Saint-Esprit soit en cause, trop peu expert en même temps pour distinguer entre une altération momentanée des fonctions de coordination psychique et une de ces profondes perturbations intellectuelles qui fixent le diagnostic d'aliénation.

On comprendra tout à fait le μαίνεσθε du texte ci-dessus en songeant à certaines scènes extravagantes dont nos Réveils modernes ne sont malheureusement pas exempts. A Cassel, pendant l'été de 1907, on a vu des hommes et des femmes se jeter sur le sol en battant des mains et en poussant des clameurs déchirantes, des nouveaux convertis déposer sur l'estrade de la salle leurs manchettes, leurs cols ou leurs chapeaux en signe de renoncement, puis se prendre aux épaules et danser en rond jusqu'à épuisement complet[1]. Même le Réveil du Pays de Galles, que seul un matérialisme bien simpliste a pu réduire à « une épidémie de maboulisme », s'est montré fertile en démonstrations d'un caractère plus baroque qu'édifiant. Voir, au cours du chapitre de M. Henri Bois intitulé *Etude psychologique sur les réunions galloises*, les incidents tumultueux dont l'auteur a été témoin : exclamations, remarques interruptives souvent d'une niaiserie frisant l'insanité, et surtout ces prières et ces chants simultanés, accompagnés de gesticulation, qui transformaient la réunion en une véritable Babel[2]. Quand Paul recommandait aux ins-

[1] *Journal de Genève* du 21 août 1907, d'après la relation *de visu* de la *Gazette de Cassel*.

[2] HENRI BOIS, *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse [1906], p. 198 et suivantes.

pirés de Corinthe de *ne parler qu'un à la fois* (14 : 27), quand il leur donnait ce sage précepte : *Que tout se passe décemment et avec ordre* (14 : 40), c'était pour mettre un frein à de pareilles « débauches d'émotionnalisme », moins propres à édifier réellement les fidèles qu'à scandaliser les gens du dehors.

Il n'est pas besoin toutefois de ces excès choquants, — extériorisations contagieuses d'une modification psychologique souvent fort superficielle, — pour qu'un public profane crie à la folie. L'air *absent* d'un extatique plus ou moins somnambule, sa voix changée, le fait qu'il prononce des paroles et accomplit des actes qui sortent de ses capacités ou en tout cas de ses habitudes, — même si ces actes et ces paroles n'ont rien en soi d'extravagant, — tout cela prête à des commentaires dans le genre de ceux que Paul résume en une expression énergique : μαίνεσθε ! L'erreur en somme n'est que relative, puisqu'il n'y a pas de phénomènes d'automatisme chez les gens dont le moi n'est pas *aliéné* à un degré quelconque.

D'autre part, ces symptômes cadrent à merveille avec la vieille conception animiste d'après laquelle l'inspiration suppose l'inconscience de l'inspiré. Et plus l'abolition du contrôle personnel se traduira sous une forme grossière, plus on sera porté, dans un milieu religieux inculte, à croire que c'est bien la divinité qui agit. Tout a été dit sur l'identification, plus cananéenne d'ailleurs que primitivement hébraïque, de la grande hystérie et de la faculté prophétique chez les voyants de l'ancien Israël (1 Sam. 10 : 5-6, 10 ; 19 : 24 ; cf. Jér. 29 : 26). Chez les Grecs, une tradition, consacrée par la philosophie, préparait les néophytes chrétiens à saluer une révélation et une faveur divines là où des témoins malveillants ou ironiques pouvaient voir une divagation de dément. « Les plus grands des biens », dit Platon, « nous arrivent par un délire (μανία) envoyé des dieux. » (*Phèdre*, 244 A.) D'après lui, μαντίκη vient de μανίκη, parce qu'aux yeux des Anciens qui ont fait la langue, un délire inspiré était supérieur à la sagesse humaine (*id.* B et ss.). Ainsi, « nul homme de sens rassis n'accède à la véritable divination, celle qui vient des dieux ;

on n'y arrive que dans le sommeil, quand la faculté de raisonner se trouve entravée ou quand la maladie ou quelque enthousiasme vient l'égarer. » (*Tim.* 71 E.)

Le christianisme populaire ne pouvait manquer de conserver en la démarquant la vivace croyance qui trouve son expression philosophique dans ces enseignements platoniciens. Il devait honorer la glossolalie en tant que langage *automatique, étranger à la personnalité consciente de celui qui parle.*

Mais cette caractéristique ne nous dit pas encore ce qu'était proprement le charisme glossolalique, en quoi il différait, par exemple, d'un discours prophétique prononcé en extase. Jusqu'ici, pour établir la réalité psychologique des états où le νοῦς s'efface devant l'envahissement du πνεῦμα, nous avons emprunté des exemples indifféremment à tous les genres d'automatismes verbo-moteurs, et aussi bien au prophétisme extatique qu'à la glossolalie. Il est temps de faire un pas de plus dans la définition de cette dernière.

II

La glossolalie, langage inintelligible.

Se plaçant à son point de vue essentiellement pratique, Paul élève contre la glossolalie un grief qui constitue pour nous un renseignement important : *on ne la comprend pas.* Ce reproche est formulé en termes qui supposent que le fait même est hors de contestation : *Celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu ; car nul ne le comprend* (1 Cor. 14 : 2)[1]. Οὐδεὶς ἀκούει ne signifie pas que le glossolale ne parle pas assez haut pour être entendu. D'autres passages font allusion à des sons plutôt retentissants (13 : 1 ; 14 : 8). Beaucoup de glossolales profèrent leurs émissions d'une voix remarquablement forte et sonore ; chez certaines personnes de l'entourage d'Irving, cette intensité de son atteignait à un degré de violence effroyable[2]. Sans doute la possibilité sub-

[1] Sur ἀκούειν dans le sens de comprendre, voir Gen. 11 : 27 ; 42 : 23 (LXX) ; Marc. 4 : 33.

[2] Wohl, *op. cit.*, p. 136-137. — Rossteuscher, *Der Aufbau der Kirche Christi*

siste de glossolalies émises à voix basse ; des *murmures*, des *chuchotements*, sont signalés çà et là, surtout comme préludes du parler automatique. Ainsi chez Le Baron[1] et chez les glossolales observés à Gross-Almerode (Hesse) par le candidat en théologie Joh. Büsching. Il peut se faire, comme le dit ce dernier, qu'une glossolalie soit d'abord *murmurée* parce que l'inspiré cherche à la réprimer[2]. Pour le dire en passant, il est prouvé que l'intelligence de la parole en facilite notablement la perception auditive. Nous avons beaucoup plus de peine à distinguer les mots quand leur signification nous échappe que lorsqu'elle nous est familière[3]. C'est pourquoi, par une précaution toujours comique, mais pas si absurde qu'elle en a l'air, nous haussons instinctivement le ton en nous adressant à des étrangers. On conçoit aisément que certains discours en langues donnent beaucoup de mal à ceux qui veulent les recueillir, surtout quand le sujet parle avec une « volubilité désespérante », comme Mlle Smith dans certains de ses états martiens[4].

Mais la notion sur laquelle Paul insiste est celle de l'inintelligibilité du langage glossolalique, distinctement perçu ou non. C'est ainsi qu'un témoin pouvait qualifier *d'absolument incompréhensibles* les sons proférés par l'inspiré Taplin, sons que l'on ne percevait que trop puisqu'ils étaient d'une force et d'une rudesse « à faire dresser les cheveux sur la tête[5]. » Tallemant des Réaux emploie le verbe *entendre* tout à fait dans le même sens que l'apôtre Paul le verbe ἀκούειν lorsqu'il déclare qu'une femme de sa connaissance, atteinte d'hystérie, « parla *un langage articulé que personne n'entendait*[6]. » De

auf den ursprünglichen Grundlagen. 2. Aufl., Basel 1886, p. 251. — MILLER, *History and Doctrines of Irvingism*. London 1878, T. I, p. 70.

[1] LE BARON, *S. P. R.*, article cité, p. 279.

[2] BÜSCHING, *Drei Tage in Gross-Almerode*, Leipzig 1907, p. 7.

[3] Cf. E.-B. LEROY, *Le langage. Essai sur la psychologie normale et pathologique de cette fonction*. Paris 1905, p. 85.

[4] FLOURNOY, *op. cit.*, p. 193.

[5] HOHL, *op.* et *loc. cit.*

[6] *Les historiettes de* TALLEMANT DES RÉAUX, 2e éd., publiées par M. Monmerqué, Paris 1840, t. X, p. 109.

même Antoine Court, dans ses *Mémoires*, raconte que la prophétesse Thibaude, tombée en extase, « parla *un langage qu'on n'entendait pas*[1]. »

En effet, les paroles du glossolale ne sont comprises qu'à la condition d'être interprétées (14 : 2, 27) ; et cette interprétation n'est pas possible dans tous les cas (14 : 13, 28). Quand l'interprétation n'accompagne pas la glossolalie, celle-ci se réduit pour les assistants à un mystérieux exercice spirituel dont ils ne retirent aucune édification. Tandis que le prophète « parle aux hommes », « édifie l'assemblée », le glossolale « *n'édifie que lui seul* » (14 : 3, 4). Ainsi, un partage antifraternel s'établit entre les simples fidèles, incapables de placer en connaissance de cause un *amen* d'acquiescement, et les privilégiés de la glossolalie, devant qui les autres peuvent se sentir comme des profanes, ἰδιῶται : *Si tu rends grâces par l'inspiration de l'Esprit, comment celui qui occupe la place de simple auditeur*[2] *répondra-t-il « Amen », à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis? Toi, tu rends fort bien grâces, mais l'autre n'est pas édifié* (14 : 16-17).

Pour faire ressortir l'inutilité foncière d'un langage dont le sens échappe à ceux qui l'entendent, Paul compare la glossolalie au bruit que font les instruments de musique quand leur résonnance n'est pas assujettie à une mélodie et à un rythme déterminés. *Les instruments inanimés, flûte ou cithare, ont beau résonner, s'ils ne donnent pas de sons distincts, comment reconnaîtras-tu ce qu'on y joue? Et si la trompette rend un son confus, qui se préparera à la bataille?* (14 : 7-8.) La difficulté n'est pas de savoir quelles notes viennent de la flûte et quelles de la cithare, mais de discerner la mélodie jouée soit sur l'un soit sur l'autre de ces instruments. « Le Grec voulait, comme aujourd'hui l'homme sans culture musicale, entendre des airs connus ou du moins faciles à rete-

[1] ANTOINE COURT, *Mémoires*, publiés par Edmond Hugues, p. 79. Toulouse 1885.

[2] Les ἰδιῶται des v. 23-24 sont des gens du dehors qui assistent à l'assemblée en qualité d'*hospites*, de curieux, à côté des ἄπιστοι plus ou moins hostiles. Ici ἰδιώτης se dit par opposition, non à la communauté elle-même, mais à la catégorie des πνευματικοί.

nir; autrement la musique ne lui disait rien[1]. » Dès lors la comparaison est naturelle : A quoi bon jouer d'un instrument à vent ou à cordes, quand il n'y pas de mélodie à saisir? A quoi bon écouter les glossolales, s'ils n'expriment rien d'intelligible? De même la trompette, cet instrument éclatant entre tous, retentit bien inutilement aussi longtemps que ce n'est pas pour émettre un signal précis, dont le sens convenu n'échappe à personne (comparer 13 : 1). Et s'adressant directement aux virtuoses de la glossolalie : *Vous pareillement*, s'écrie l'apôtre, *si avec votre langue vous ne donnez pas une parole distincte, comment comprendra-t-on ce que vous dites? Vous ne ferez que parler en l'air !* (14 : 9.) En un style plus américain, Le Baron dira la même chose : « Un discours déifique, mais incompréhensible, m'indiffère autant que le hennissement d'un poney[2]. »

Une autre analogie est empruntée à la diversité des idiomes humains. La glossolalie a le défaut d'être aussi énigmatique pour ceux qui l'entendent, que le langage d'un Ethiopien, d'un Germain ou d'un Scythe, pour d'authentiques Achéens. *Il y a dans le monde je ne sais combien d'idiomes différents, et aucun n'est dépourvu de sens ; si donc je ne connais pas la valeur* [des mots] *d'un idiome, je serai un barbare pour celui qui le parle, et celui qui le parle sera un barbare pour moi* (v. 10-11). Il y a dans le rapprochement de φωνή et de ἄφωνος un jeu de mots impossible à traduire. L'idée, — pas exprimée très clairement d'ailleurs, — est celle-ci : le propre d'une langue, c'est de se composer de sons offrant un sens intelligible ; donc une langue que j'entends sans la comprendre n'en est pas une pour moi ; je suis étranger pour celui qui la parle et réciproquement[3].

C'est aussi l'inintelligibilité de la glossolalie qui fournit le *tertium comparationis* dans la citation scripturaire 14 : 21 : *Il est écrit dans la Loi*[4] *: C'est par des hommes au langage*

[1] THEOLOGUS [CLEMEN], *Preuss. Jahrb.*, art. cité, p. 229

[2] Art. cité, page 288.

[3] Cf. Ovide, *Trist.* V, 10, 37 : *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli.*

[4] C'est-à-dire dans l'Ancien Testament, cf. Rom 3 : 19 ; Jean 10 : 34, etc.

étranger, c'est par des lèvres étrangères que je parlerai à ce peuple, et même ainsi ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur. Dans le texte original d'Esaïe (28 : 11-12), que Paul cite d'une manière qui n'est conforme ni aux LXX ni à l'hébreu, l'idée de langage étranger apparaît seulement pour déterminer la nature du châtiment annoncé, lequel doit consister en une invasion étrangère. L'exégèse rabbinique de Paul fait porter toute la comparaison sur la différence des idiomes : le prophète annonce un langage que ne pourront comprendre ceux qui l'entendront ; or, la glossolalie est incompréhensible, donc c'est à elle que les paroles du prophète s'appliquent. Et l'apôtre tire de là cette conclusion assez ambiguë : *De sorte que les langues*, c'est-à-dire les phénomènes glossolaliques (*αἱ γλῶσσαι*), *sont un signe non pour les croyants mais pour les incrédules, tandis que la prophétie* [en est un] *non pour les incrédules mais pour les croyants* (v. 22). Veut-il parler, comme l'admet Chrysostome, d'un signe pour la conversion des païens ? Non, car le v. 23 décrit un effet absolument contraire. Veut-il dire que la glossolalie est un signe pour les incroyants en tant qu'elle fait éclater leur incroyance, qu'elle fournit à celle-ci l'occasion de se manifester décisivement[1] ? Peut-être ; cependant ce n'est pas d'incrédules endurcis ou à endurcir qu'il est question au v. 24, puisque l'intervention de la prophétie doit les amener à la foi. Entend-il simplement montrer que la glossolalie, préfigurée par ce langage dont l'envoi fut un jugement de Dieu, est une messagère de confusion dont le peuple chrétien n'a pas à s'éprendre ? C'est possible encore, quoique une telle appréciation jure décidément un peu avec les passages qui font du parler en langues un charisme, un don de l'Esprit, bon au moins pour l'édification privée. Au reste cette argumentation artificielle cède vite le pas à des considérations d'un intérêt plus concret, au suggestif parallèle établi entre la glossolalie et la prophétie au point de vue de l'impression produite par ces deux charismes sur les non-

[1] Comp. le « signe de Jonas » (Mat. 12 : 38-39).

initiés : le premier leur est un sujet de scandale ou de dérision, le second les touche, les illumine, les convertit v. 23-25.)

Dangereuse pour les païens, inutile pour les croyants (*si je viens chez vous parlant en langues, en quoi vous serai-je utile?* 14 : 6), telle apparaît à Paul la glossolalie non interprétée. C'est pourquoi, tout en ne proscrivant pas ce don mystique, tout en se félicitant même de l'avoir reçu pour son compte (v. 18), il estime qu'on fait mieux de ne pas l'exercer en public (v. 19, 28), à moins toujours qu'une interprétation immédiate n'intervienne (v. 5, 27). Plutôt cinq paroles raisonnables, pour instruire les autres, que dix mille paroles auxquelles on ne comprend rien !

Tout comme l'apôtre, les Corinthiens savent à quoi s'en tenir quant à l'inintelligibilité native du parler en langues. Mais ce fait, qu'ils ne contestent pas, ne leur paraît pas constituer un vice rédhibitoire. Au contraire, leur prédilection pour la glossolalie achève par là de s'expliquer. Si l'inspiré n'est pas compris des autres hommes, bien plus, si la plupart du temps il ne se comprend pas lui-même, n'est-ce pas la meilleure preuve qu'il ne dit rien qui ne vienne de l'Esprit ? Ici encore, l'identité de sentiment est remarquable entre la superstition païenne et le christianisme insuffisamment éclairé des néophytes de Corinthe. Plutarque rapporte qu'autrefois les oracles de la Pythie étaient émaillés de « vers épiques », de « mots étranges », de « périphrases », d'« obscurités ». S'il n'en est plus ainsi, dit-il en substance, c'est que le dieu a prescrit à la prophétesse de s'assujettir aux règles du langage intelligible et persuasif, « de parler à ceux qui la consulteraient comme les lois parlent aux cités, comme les rois parlent aux peuples, comme les maîtres parlent aux disciples qui les écoutent » (*De Pyth. or.* 24. 406). C'est exactement ce que Paul cherchait à obtenir des glossolales corinthiens, dont le point de vue trouve sa parfaite expression dans ce passage de Jamblique : « Ceux chez qui la possession divine est complète *laissent échapper des paroles dont ils n'ont pas l'intelligence*, mais que leur bouche profère dans

un transport : ainsi tout ce qui est à l'homme ne fait qu'obéir docilement à la puissance dominatrice du dieu » (*De mysi. Egypt.* III, c. 8). Edouard Irving n'en jugeait pas autrement. A l'occasion des manifestations glossolaliques, incompréhensibles et tumultueuses, qui s'étaient produites à Londres dans la communauté presbytérienne dont il était le pasteur (1831-1832), il écrivait que sans ce caractère d'incompréhensibilité, qui est le propre du parler en langues, « rien ne prouverait que c'est bien l'Esprit saint qui parle, et non pas un homme[1] ». Plus près de nous encore, dans la petite publication mensuelle *die Heiligung*, le pasteur Paul, de Steglitz, près Berlin, énonce des considérations encore plus typiques sur le même sujet. Ayant reçu successivement, à ce qu'il raconte avec force détails, le don de glossolalie et le don de prophétie, il attribue au premier sinon la supériorité, — ce qui le mettrait en contradiction par trop flagrante avec son homonyme l'apôtre des Gentils, — du moins un rôle pédagogique hautement nécessaire : « Quand quelqu'un est destiné à prophétiser de la manière que j'ai appris à connaître, il faut que Dieu puisse mouvoir la bouche de cet homme comme jadis la bouche de l'ânesse de Balaam. L'ânesse ne comprenait rien aux mots qu'elle prononçait, elle disait seulement ce qu'elle devait dire. *Il est dangereux d'avoir à exprimer des choses que l'on comprend. On est trop facilement enclin à y mêler ses propres pensées.* Cela peut arriver avec la meilleure volonté. C'est pourquoi Dieu prépare ses prophètes de telle sorte qu'ils s'expriment exactement comme l'Esprit leur donne de le faire. Le parler en langues étrangères est pour cela une bonne école. Chacun apprend de la sorte à ne rien énoncer que de conforme aux mouvements de sa propre bouche. *On parle sans savoir ce qu'on dit, on se borne à suivre les positions que la bouche prend*[2]. »

Si des chrétiens du dix-neuvième et du vingtième siècle peuvent être de ce sentiment-là, il n'est pas étonnant que des Corinthiens, à peine sortis du paganisme, aient considéré

[1] Cité par Rossteuscher, *op. cit.*, p. 256.

[2] *Die Heiligung*, p. 6, déc. 1907.

comme l'inspiré par excellence celui qui proférait des sons dont le sens n'était pas compris. Ce langage n'est pas seulement « pneumatique » par les conditions dans lesquelles il se produit, par le caractère d'automatisme que revêtent ses manifestations. Il porte en lui-même la marque de sa provenance : ce n'est pas une parole humaine, mais un langage *propre à l'Esprit*.

III

De la diversité des manifestations glossolaliques.

Inintelligible, la glossolalie corinthienne l'est donc par définition. Mais à quoi tient cette inintelligibilité caractéristique? Et comment, enfin, faut-il se représenter ce langage que nul ne comprend ?

Ce n'est pas à des langues *étrangères*, — inconnues à Corinthe mais en usage dans d'autres peuples, — que l'auteur apostolique a pensé. Il n'est plus nécessaire, aujourd'hui, de le démontrer bien longuement. Paul oppose la glossolalie à la prophétie, à la gnose, à tout discours compréhensible et raisonnable (14 : 6, 19 et pass.), et non point à la langue maternelle de l'inspiré. La seule « interprétation » dont il parle, c'est celle qui procède d'un privilège charismatique (12 : 10, 30; 14 : 13, 26), alors qu'il serait pourtant naturel, s'il s'agissait de langues usitées dans le monde, de prévoir la simple éventualité d'une traduction donnée par quelque assistant polyglotte. En outre, si ce sont des idiomes exotiques, mais existants, qu'emploient intempestivement les glossolales, comment concevoir que Paul leur prescrive de réserver leur charisme pour l'édification privée (14 : 28), au lieu de leur dire d'attendre que l'occasion se présente d'édifier des étrangers? Enfin, on ne compare pas ce qui est identique. Paul établit un rapprochement entre la glossolalie et une langue étrangère, *en tant que celle-ci n'est pas comprise* (14 : 10-11, 21). Là s'arrête le rapport, et la comparaison même suppose que les deux notions ne se recouvrent pas. Pour s'exprimer comme il le fait, il faut que l'apôtre n'envisage pas la possi-

bilité d'identifier le langage des glossolales avec l'idiome d'un pays quelconque, ou tout au moins n'ait jamais vu le cas se présenter. Aussi bien, à partir des travaux de Bardili [1] et de Eichhorn [2], l'exégèse qui faisait du λαλεῖν γλωσσαῖς des Corinthiens un phénomène de *xénoglossie*, a-t-elle été de plus en plus abandonnée. (Cela soit dit, d'ailleurs, sans rien préjuger en ce qui concerne Actes 2, et sans exclure l'apparition éventuelle d'expressions étrangères au milieu des élucubrations verbo-automatiques des glossolales.)

Si l'on veut aller au delà de cette conclusion négative, il importe de tenir compte de l'expression γένη γλωσσῶν (litt. *sortes de langues*), sous laquelle la glossolalie est introduite dans l'énumération des dons de l'Esprit (12 : 10, 28), et qui signifie à n'en pas douter que ce charisme *était susceptible de varier suivant les individus et suivant les cas.*

D'après Holsten, cette diversité se manifeste dans la mesure où le commentaire de *l'interprète* permet de reconnaître dans une γλῶσσα donnée soit une prière, soit une action de grâce, soit un psaume. Ainsi la glossolalie serait elle-même uniforme, et ne varierait que par son contenu, dont l'interprétation déterminerait diversement la nature [3]. Remarquons d'abord que, malgré la fréquence naturelle de diverses formes de l'adoration dans les paroles de l'extase, d'autres catégories doivent être ajoutées à celles que représentent les verbes προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐχαριστεῖν et εὐλογεῖν. Les émissions glossolaliques interprétées ne sont pas toujours des invocations et des hymnes, mais souvent aussi des déclarations prophétiques, de pieuses exhortations, etc. [4] Ensuite, est-il exact que la différenciation de ces divers groupes

[1] Bardili, *Significatus primitivus vocis* προφήτης *ex Platone erutus cum novo tentamine interpretandi I Cor. cap. XIV*, Gottingæ 1786.

[2] Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen und morgenländischen Literatur*, I, Leipzig 1787, p. 91-108. — *Ibid.* p. 775-781 ; II, p. 757-859 ; III, p. 322-330.

[3] Holsten, *Evangelium des Paulus*, I, p. 371, note.

[4] Cf. Carré de Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*. t. II, *Idée de l'état des convulsionnaires*, p. 72-73. Utrecht 1777. — Hohl, *op. cit.*, p. 150. — Pastor Paul, *Heiligung*, p. 5. déc. 1907.

dépende exclusivement de la ἑρμηνεία γλωσσῶν ? Tertullien parle, il est vrai, de *l'interpretatio* comme de la condition moyennant laquelle la nature de la *lingua*, — « psaume, vision » ou « oraison », — peut être tirée au clair (*adv. Marc. V*, 8). Mais d'autre part, le passage même sur lequel Holsten s'appuie (1 Cor. 14 : 14-15) oppose le psaume et la prière τῷ πνεύματι au psaume et à la prière τῷ νοί, sans qu'il en résulte nécessairement que ceci soit la reproduction de cela en langage ordinaire et que la distinction entre deux sortes de manifestations glossolaliques soit subordonnée à cette opération de transposition. En fait, indépendamment même de la différence élémentaire entre la parole et le chant, — le ton, le rythme, l'expression diffèrent souvent d'une glossolalie à l'autre, de sorte qu'il est possible, en l'absence de toute traduction, de dire avec quelque vraisemblance : le sujet prie, rend grâces, exhorte, console ou réprimande. Nous lisons dans la brochure *Trois jours à Gross-Almerode :* « Une émission de quelque longueur, qui demeure sans interprétation, est envisagée par l'assistance comme un hymne à la gloire de Dieu. Dans le chant en langues également l'étranger pressent le caractère de la louange à l'expression d'allégresse des sons qu'il entend[1]. » De même la solennité impressive ou l'ardente vivacité de l'accent fera rattacher telle glossolalie, non interprétée, au genre prophétique ou exhortatif. Un témoin des débuts de l'irvingisme s'exprime comme suit à propos d'une improvisation glossolalique de l'inspiré J. Mac Donald : « Il se leva, nous de même, et il nous adressa à haute voix, d'un ton très solennel, un discours en langues assez long[2]. » Des phrases anglaises suivirent. Furent-elles regardées comme l'interprétation de ce discours ? Cela n'est pas dit et peu importe ; ce qu'il y a de sûr, c'est que nul n'aurait songé à prendre ce discours, interprété ou non, pour une prière : il s'adressait aux assistants.

Mais nous croyons que l'expression γένη γλωσσῶν implique autre chose encore qu'une distinction relative au contenu de

[1] Büsching, *op. cit.*, p. 8.

[2] Cité par Rossteucher, *op. cit.*, p. 220.

la glossolalie et à son rôle dans le culte. De même que les langues existantes, mentionnées à titre comparatif (γένη φωνῶν 14 : 10) diffèrent extérieurement entre elles, abstraction faite de toute question de sens, de même il y a lieu de penser que les manifestations glossolaliques de Corinthe présentaient des différences de forme, d'apparence verbale. Ici du reste, plus encore que partout ailleurs, l'exégèse a besoin pour sortir du vague de l'appoint documentaire que les observations modernes lui fournissent très à propos.

IV

Des principaux types de glossolalie. Description et classification[1].

Si nous laissons provisoirement de côté, pour la commodité de l'exposition, ce qui doit se ranger plutôt sous la rubrique *xénoglossie*, nous nous trouvons encore en présence de trois types glossolaliques, parfaitement distincts malgré la multiplicité des combinaisons auxquelles ils se prêtent. Ce sont les trois degrés d'une progression qui va des formes les plus éloignées aux formes les plus rapprochées de ce que nous appelons langage organisé ou *parole* : sons inarticulés, — sons articulés qui simulent des mots, — mots fabriqués, néologismes.

1. *Phonations frustes.* — Chez beaucoup de glossolales, surtout au début de leurs automatismes, on constate des émissions de simples bruits vocaux. Parfois tout le phénomène se réduit à ces phonations inarticulées, qui d'ailleurs peuvent être aussi le prélude de la prophétie extatique. Ainsi les discours et les chants des *roestar's* de Suède succédaient en général à des séries de *sons inarticulés*. Et il y avait des individus chez qui ce stade prémonitoire n'était pas dépassé[2].

On ne saurait naturellement caractériser en bloc, ni ramener à une interprétation psychologique uniforme, les in-

[1] Cf. E. Lombard, *Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie*. Extrait des *Archives de psychologie*, t. VII, n° 25, juillet 1907.

[2] Ideler, *op. cit.*, p. 227.

nombrables exemples d'émissions vocales brutes qui précèdent la glossolalie articulée et parfois la remplacent, — cris, hoquets, soupirs, murmures, vagissements, voire sifflements et grincements. Sans compter qu'il est déjà difficile, quand on a affaire à des sons émis d'une voix faible et étouffée, — et c'est souvent le cas, — de distinguer ce qui n'est pas articulé du tout de ce qui est articulé peu ou mal, balbutié. « J'émis alors quelques sons, à la façon d'un enfant qui balbutie », dit le Révérend Street, racontant comment le parler en langues a débuté chez lui[1]. Il semble qu'ici, et dans nombre d'autres observations, la subconscience du sujet ait en quelque sorte à faire l'apprentissage de la parole. C'est le langage automatique qui s'essaie, tout comme l'écriture s'ébauche dans les premières et informes velléités graphomotrices de certains médiums. Bon nombre de ces manifestations *pro-glossolaliques* offrent un caractère particulièrement discordant, qui paraît en rapport avec la difficulté spéciale qu'éprouve l'appareil phonateur à s'adapter aux exigences du parler automatique. Ce sont comme les couacs de l'organisme récalcitrant. Rappelons les hoquets, les soupirs, les bruits gutturaux de Mlle Smith au commencement de ses scènes d'incarnation. Cette résistance d'ailleurs n'apparaît pas seulement lorsque l'automatisme qui s'installe comporte une altération notable du timbre et de l'accent. Elle peut être, en tout état de cause, la conséquence et la traduction physiologique de l'effort tenté par la volonté consciente pour maintenir ses droits. M. Büsching a observé à Almerode des symptômes qu'il décrit et explique comme suit: « Le parler en langues s'annonce par un *sifflement*, un *grincement* particulier; souvent on entend des *murmures*. Tout cela provient de ce que le sujet, pour ne pas troubler l'ordre en interrompant peut-être une prière non achevée, refoule de force l'impulsion intérieure, résiste au *travail involontaire des poumons et des organes de la parole*[2]. »

Mais le plus souvent encore, le genre fruste, — quoique non pas nécessairement cacophonique, — des phonations

[1] *Die Heiligung*, p. 7, novembre 1907. — [2] Büsching, *op. cit.*, p. 7.

émises, est dû au fait qu'elles servent d'expression directe à des états essentiellement affectifs (il va sans dire que ces diverses causes peuvent coexister). Les témoins du Réveil gallois insistent sur la grande abondance d'exclamations qui, partant de l'assemblée, interrompaient les prières et les allocutions. C'étaient en partie de ces *yes Lord! hear, hear! Amen!* dont on est fort prodigue dans les pays anglo-saxons et qui tantôt semblaient lancés par pure habitude, tantôt témoignaient d'une *profonde participation intérieure*, d'une intime *rumination*. C'étaient aussi des *ah! oh!* répétés, des *gémissements*, des *soupirs*, même des *grognements* ou plaintifs ou joyeux suivant les cas et sous lesquels on sentait « une grande profondeur affective[1] ». Même dans un pays aussi peu démonstratif que la Suisse romande, il arrive qu'on entende, au cours d'une réunion conduite selon le mode revivaliste, de ces pieuses éjaculations dont le formalisme s'est emparé, mais qui sont trop inattendues chez certaines personnes, contrastent trop avec leur maintien habituel, pour ne pas dénoter chez elles quelque rupture d'équilibre psychologique. Entre ces états de simple surexcitation émotive, et les cas où l'envahissement de tout le champ de la conscience par une émotion joyeuse ou pénible, se manifeste sous forme de véritables réflexes vocaux, il existe tant de degrés et de nuances que la limite est pratiquement impossible à fixer. Bien des chrétiens ont gémi sur leurs transgressions, — gémi au propre, — sans qu'il y ait là autre chose de leur part qu'une sorte de métaphore en action. Cependant, sous l'influence de l'auto-hypnotisation contemplative ou de cette contagion mentale, si fréquente dans les assemblées religieuses, qui agit par unification et simplification, il arrive que l'idée de péché se réduise entièrement à l'idée ou plutôt à l'image de douleur, devienne une douleur, *la* douleur, un état cénesthésique confinant à la souffrance physique[2] et bien de

[1] Henri Bois, *op. cit.*, p. 303 et suiv. — Lettre particulière du regretté Jean de Rougemont, auteur de la brochure *Eindrücke über die Erweckung in Wales*, Basel 1906.

[2] Cf. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901, p. 55.

nature à ce que l'on puisse dire, cette fois, que les gémissements du pénitent lui sont positivement *arrachés*. On a entendu beaucoup de *cris* dans les derniers Réveils de Norvège et d'Allemagne, et le journal *Sabbathklänge* cite à ce propos la réflexion suivante d'un témoin : « Que des gens aient crié, cela se comprend, *tout comme il est compréhensible que l'on crie dans les souffrances corporelles*. C'est le repentir qui fait éclater, comme un faible vase de terre, le cœur du pécheur [1]. » De même, la joie du salut et de l'adoption divine peut devenir, pour le « converti » qui s'y abandonne, un bien-être intense, dégagé de tout alliage extra-affectif, une impression de soulagement, de plénitude, d'euphorie, qui donne lieu à des émissions phoniques appropriées, quoique certaines de ces manifestations tiennent autant, par leur impétuosité quasi-animale, de la fureur qui s'exhale que de l'allégresse qui s'épanouit. On a là une régression du langage religieux vers des procédés expressifs qui furent ceux probablement de l'homme ancestral, comme ils sont aujourd'hui encore ceux de l'enfant [2]. A côté des sons où le mécanisme verbo-automatique s'ébauche comme tel, les interjections et cris divers dont nous venons de parler, simples extériorisations émotionnelles, peuvent passer à ce titre même pour des symptômes glossolaliques primitifs, pour un λαλεῖν τῷ πνεύματι avant la lettre, puisque la glossolalie, dans l'ensemble de ses manifestations, représente une tentative de restaurer la parole humaine sur des bases affectives nouvelles.

2. *Pseudo-langage*. — Dans cette catégorie, l'articulation des sons, la différenciation phonique ne fait plus défaut. Le ou les sujets semblent parler réellement, c'est-à-dire se servir de termes donnés pour exprimer des idées déterminées. On a l'impression d'un idiome inconnu, employé avec correction

[1] *Die Sabbathklänge*, 9 février 1907, p. 86. Il est intéressant de constater d'identiques symptômes, — cris, sanglots, clameurs, — chez les chrétiens indigènes de Lourenzo-Marquès. Cf. PAUL BERTHOUD, *La mission romande à la baie de Delagoa*, Lausanne 1888.

[2] Cf. G. BALLET, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, Paris 1886, p. 3. — VICTOR HENRY, *Le langage martien*, Paris 1901, p. 143.

et avec suite : bien plus, on peut croire dans certains cas qu'il s'agit de plusieurs langues, ayant chacune ses formes caractéristiques, son type particulier. Voici ce qu'écrivait, par exemple, à son retour d'Ecosse, un membre de la communauté d'Irving, délégué pour étudier sur place les faits qui n'allaient pas tarder à se reproduire à Londres : « Au bout d'un certain temps, il nous fut possible de distinguer si l'aîné des Mac-Donald parlait dans une langue ou dans l'autre.... Une fois il se fit entendre pendant bien vingt minutes, et avec une énergie d'expression qui me permit de faire maintes observations sur les mots qu'il prononçait.... Plusieurs fois, j'ai remarqué qu'il employait le même radical avec des terminaisons variables.... Une seule fois il me resta des doutes quant à la question de savoir si les sons inconnus que je percevais étaient une langue ou une juxtaposition inorganique d'émissions vocales ; ce fut le premier soir, quand la servante de Mac-Donald se mit à parler.... La même personne parla d'ailleurs en d'autres circonstances d'une manière différente, conforme selon toute apparence aux lois du langage organisé.... Il nous apparut, avec une évidence toujours plus grande, que les sons proférés en notre présence se reliaient entre eux, formaient des phrases[1].... » Dans une note tout à fait concordante, l'auteur de *Trois jours à Gross-Almerode* écrit : « On a nettement l'impression d'entendre différentes langues étrangères, différentes par l'accent, l'abondance des voyelles, etc. Ce ne sont en aucune manière des simples sons inarticulés [il s'agit ici de la glossolalie proprement dite, que M. Büsching distingue soigneusement de bruits vocaux qui précèdent]. Les mêmes individus ne parlent pas toujours selon le même type de langue[2]. »

Mais tout cela ne prouve pas qu'on ait affaire à d'authentiques organismes verbaux. M. Büsching confesse n'avoir pu discerner des langues vivantes dans ce qu'il entendait, mais il s'en prend modestement à l'insuffisance de son bagage philologique. La relation irvingienne, précédemment citée,

[1] Cité par Rossteuscher, p. 221-222.

[2] Büsching, p. 8.

est d'un homme versé en philologie ; on y remarque néanmoins cet aveu significatif : « *Jamais je ne pus rapporter deux mots de suite à une langue connue de moi.* » A propos des manifestations dont il fut témoin à Londres, M. Hohl déclarait que « personne encore n'a compris et expliqué ces sons étranges, quoique déjà ils aient été entendus par des gens des pays les plus divers et doués des connaissances linguistiques les plus étendues[1]. » La jeune Ecossaise qui fut, en 1831, l'initiatrice du renouveau charismatique dont l'irvingisme se réclame, Miss Mary Campbell, obtint après ses émissions à haute voix des glossolalies écrites qu'on soumit à des linguistes fort experts ; ceux-ci ne parvinrent à y reconnaître aucun idiome existant[2]. Le Baron raconte qu'il abandonna ses expériences faute d'avoir pu, malgré les recherches les plus persévérantes, ramener à une langue connue ses bizarres élocutions[3].

Et non seulement les élucubrations de cette catégorie défient toute sérieuse tentative d'identification philologique, — ce qui laisserait la porte ouverte à l'hypothèse d'un langage nouveau, extra-terrestre, produit immédiat de l'inspiration[4], — mais elles ont pour caractéristique commune de ne signifier en réalité rien. *Un jargon dénué de sens, affectant chez certaines personnes l'apparence d'un véritable discours :* telle est, en effet, la définition du pseudo-langage glossolalique, qui entre pour une proportion très forte dans la totalité des glossolalies observées scientifiquement. Il arrive que le sujet ait le sentiment de comprendre ses émissions phoniques, ou croie recevoir après coup la faculté de les traduire. Mais on cherche en vain une correspondance logique et constante entre les sons, si bien articulés soient-ils, et les idées qu'ils sont censés exprimer.

Rien n'est plus fastidieux que la transcription de ces assemblages de syllabes sans suite et sans nom. Nous citerons cependant pour plus de précision trois échantillons du genre, l'un de provenance irvingienne, l'autre pris au hasard parmi

[1] Hohl, p. 155. — [2] Miller, *op. cit.*, p. 61. — [3] Le Baron, art. cité, p. 295.
[4] Cf. Rossteuscher, p. 218.

tous ceux qui figurent dans l'auto-observation de Le Baron, le troisième emprunté au récit très circonstancié que le pasteur Paul fait de ses expériences en ce domaine.

a) Hippo-gerosto hippos booros senoote
Foorime oorin hoopo tanto noostin
Noorastin niparos hipanos bantos boorin
O Pinitos eleiastino halimungitos dantitu
Hampootine farimi aristos ekrampos
Epoongos vangami beresossino tereston
In tinootino alinoosis O fustos sungor O fuston sungor
Eletanteti eretine menati [1].

b) Intelete te intelute. Bule te skuru te sinte omkoton. Stinte te lete ode tinka ong. Lepe lute impe sute compo intope. Lute su empri. Lute lu lelee inkapon. Instute te binkalong te pelee te obde de pere. Bolotele te sinte. Inde tere somte compo. Peme to stimele inkepe. Surume tome lete skuru. Istepe tompo dere ombo luto lutoston. Amen Ra, Amen Ra, Amen Ra [2].

c) Schua ea, schua ea
O tschi biro tira pea
akki lungo ta ri fungo
u li bara ti ra tungo
latschi bungo ti tu ta [3].

Ce que l'on peut dire de l'un de ces trois spécimens pris à part, on peut le dire aussi des deux autres. Il y a là des bribes verbales de toute origine, voire des mots entiers reconnaissables, dont la présence ne rend d'ailleurs pas le contexte plus intelligible. Il est intéressant de rapprocher du texte *b* ci-dessus la traduction que Le Baron en obtint. Ce n'est, comme on va le voir, qu'une pseudo-traduction.

The book of the past is not the book of the love! It is the song of the sadness! The great light has come to help the darkness! Love is emperor! Love is the light of the darkness! The home of the poor is the palace of love! All the light is love! All the earth shall be light! All the light shall be darkness! The love of all things shall be the light of all things! Pure light.

[1] Köhler, *Het Irvingism*. Cité par Schwarz, *Theologische Studien und Kritiken*, 1877, p. 369.

[2] Le Baron, art. cité, p. 291. — [3] *Die Heiligung*, p. 3, novembre 1907.

D'emblée on remarque que les sons inconnus et les mots anglais qui doivent les traduire ne se correspondent pas logiquement. Il doit y avoir quelque rapport entre *Lute su empri* et « Love is emperor ». Mais encore ces mots-ci forment-ils la quatrième phrase de la traduction, et ceux-là la cinquième du texte. Au reste *lute*, dont on serait tenté de faire l'équivalent de « love, » amour, n'apparaît que trois fois [1] quand « love » vient six fois. De même le mot *light*, lumière, répété à satiété dans la traduction, ne donne pas lieu aux répétitions parallèles qu'on attendrait. Impossible de dire pour quelle raison les vocables *skuru* et *compo* reviennent chacun deux fois, car on ne voit pas à quoi ils répondent. Quant à la triple finale *Amen Ra*, *Amen Ra*, *Amen Ra*, elle n'est là évidemment que pour donner une note d'emphase hiératique, et ne laisse aucune trace dans la traduction. Ajoutons qu'un au moins des textes de Le Baron (fragment d'un poème de 272 vers) est accompagné d'une version anglaise juxtalinéaire :

Edete pelute kondo nedode
I have been looking, looking for day light
Igla tepete kompto pele.
Ages have flown and the years have grown dark[2].

Et ainsi de suite. Mais cette symétrie extérieure ne fait que rendre plus manifeste l'impossibilité de rapporter authentiquement les sons aux sens.

L'auteur déjà cité du rapport sur les émissions glossolaliques des Campbell, Mac Donald et consorts, déclarait ceci : « J'ai la conviction qu'un pur baragouin, un assemblage de sons dépourvus de sens, ne peut faire l'illusion d'un langage à une personne au courant des lois de la formation linguistique, à moins que ce verbiage ne soit contrefait d'après une règle analogue à ces lois[3]. » C'est dans cette réserve que gît

[1] On arrive à six en comptant int*elute*, *luto* et *lut*oston ; mais, au premier vers du texte poétique ci-après, pe*luet* n'amène nullement le sens « amour ».

[2] Art. cité, p. 294.

[3] Rossteuscher, p. 222.

toute la formule du phénomène, pourvu toutefois qu'on distingue bien la simulation consciente, délibérée, des innocentes manigances infrapsychiques, dont le moi conscient des glossolales peut être dupe le tout premier. Quelqu'un qui veut faire semblant de parler un idiome inconnu se conforme toujours, bon gré mal gré, à certaines lois ou caractères extérieurs du langage raisonnable. D'abord la recherche la plus attentive de l'inédit linguistique n'empêche pas qu'on retombe à chaque instant dans la reproduction textuelle ou à peine défigurée des clichés verbaux dont la mémoire est pleine, mots de la langue maternelle ou vocables étrangers retenus peut-être sans avoir été compris. Ensuite il est de fait que moins les sons offrent de signification à l'esprit, plus l'on est enclin à les ressasser avec de légères variantes ; on s'en tient à deux ou trois procédés de contrefaçon, et cette uniformité décore à peu de frais des émissions philologiquement inexistantes d'un air de cohérence, de conformité à un type ou à une règle.

Que l'on se reporte aux spécimens transcrits plus haut : Chacun a ses combinaisons, ses formes favorites. On conçoit que des textes aussi différents de tonalité et d'allure, débités successivement, impressionnent l'oreille comme pourraient le faire des idiomes distincts. Et de tels exemples suffisent à montrer comment le simple et machinal retour de certaines syllabes, les allitérations et les assonances si nombreuses dans les jargons enfantins[1], les variations complaisamment exécutées sur le thème d'un pseudo-mot bien réussi, peuvent simuler *grosso modo* des flexions, des déclinaisons, des formations par suffixes et par préfixes : *booros-boorin-oorin*, *fustos-fuston*, *lute-luto-lutoston*, *tschi-latschi*, *lungo-fungo-bungo*. Voir aussi, dans d'autres textes que ceux qui figurent plus haut : *igla-igme-igde*, *kondo-odkondo-pekondo* (Le Baron); *tori-torida*, *kanka-tanka-fanka* (pasteur Paul). A propos des nombreux échantillons prétendus poétiques, exactement

[1] Cf. STUMPF, *Eigenartige sprachliche Entwickelung eines Kindes*, Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Pathologie, III, 6 déc. 1901 (voir p. 429, 431 et passim); HENRY, *op. cit.*, p. 33.

rythmés et copieusement rimés, que d'aucuns envisagent comme des exemples particulièrement probants de difficulté vaincue, il ne faut pas oublier que si l'improvisation en vers demande une virtuosité exceptionnelle quand on opère avec des mots réels dont l'assemblage doit signifier quelque chose, le rythme et la rime facilitent au contraire l'émission pseudo-verbale en procurant à la fantaisie en œuvre des repères et des repos.

3. *Fabrication verbale, glossopoièse.* — Enfin, au sommet de l'échelle glossolalique, ces assemblages de syllabes sans signification font place à de véritables *élaborations néologiques*, à des mots forgés, d'une valeur représentative constante. Il y a naturellement une infinité de cas intermédiaires et mixtes. De même qu'au milieu ou à la suite d'émissions phoniques amorphes peuvent surgir des pseudo-mots nettement articulés, de même de véritables néologismes peuvent se mêler à des élocutions pseudo-verbales ou leur succéder. La langue martienne de Mlle Smith, si remarquablement consistante et cohérente, débuta par un galimatias désordonné, dont on ne put jamais obtenir la signification et qui n'en avait probablement aucune[1]. D'autre part on voit des formes verbales à signification fixe émerger sur un fond de pseudo-langage bien caractérisé. Les phonèmes *ea* et *tu* qui revenaient souvent dans les glossolalies du pasteur Paul prirent pour lui le sens respectif de « Jésus » et « Dieu[2]. » Des néologismes d'origine subconsciente peuvent aussi apparaître dans un contexte en langage ordinaire, ou tout à fait isolément. Le *Tartara! Tartara!* que vociféraient les prophètes du Vivarais en marchant à la rencontre des troupes royales, est un de ces mots qui jaillissent du sous-sol mental et qui s'imposent, sans qu'on sache trop pourquoi, comme seuls capables de dénommer un être ou une chose, de donner corps à un sentiment. Celui-là passait pour la malédiction inspirée qui allait mettre en fuite un ennemi puissant et

[1] Cf. Flournoy, *op. cit.*, p. 151-152, 193, et l'échantillon transcrit p. 149: *mitchma mitchmou minimi tchouanimen mimatchineg*, etc.

[2] *Die Heiligung*, p. 2-3, novembre. 1907.

odieux; il a bien l'air de ce qu'il signifiait pour les énergumènes qui le proféraient en soufflant avec fureur[1].

On ne voit que rarement se former de véritables langues, des organismes verbaux assez riches pour fournir la matière de plusieurs phrases homogènes, assez constants dans la signification attribuée aux mots dont ils se composent pour se prêter à une authentique et objective *traduction*. Justinus Kerner donne des détails intéressants, malheureusement trop incomplets, sur la « langue intérieure » de Frédérique Hauffe, la Voyante de Prevorst[2]. A l'état de veille, cette langue était lettre morte pour elle; c'est à la faveur de son état *hémi-somnambulique*[3] qu'elle la parlait et l'écrivait, et cela, assure Kerner, avec une constance d'expressions qui permettait à ses auditeurs d'en acquérir peu à peu l'intelligence. Elle disait que cette langue, « analogue à celle qu'on parlait du temps de Jacob, » lui était innée (*liege von Natur in ihr*) et qu'une pareille existait à l'état latent chez tout homme. Elle prétendait aussi que les Esprits se servaient d'une langue semblable; il lui arrivait même, en somnambulisme, de converser avec eux. Ce n'était point d'après elle, une « langue de tête, » mais une émanation de la région épigastrique (Herzgrube), où elle plaçait le siège de la vie intérieure, nous dirions affective. Elle exprimait dans ce langage privilégié ses pensées les plus profondes, ses sentiments les plus intimes. Ce qu'elle voulait dire en allemand, dans ses moments d'hémi-somnambulisme, devait passer par une opération de traduction dont le résultat la satisfaisait mal. Les mots de sa langue à elle lui représentaient, en même temps que les choses, la valeur et la propriété des choses, ce que les mots ordinaires ne faisaient pas. Elle avait aussi des noms de personne dans lesquels s'exprimaient le caractère

[1] BRUEYS, *Histoire du fanatisme de notre temps*, Utrecht 1737, t. I, p. 175, 182, 190.

[2] KERNER, *op. cit.*, t. I, p. 220-223.

[3] Troisième degré d'une série divisée comme suit: 1° La veille apparente (état habituel de Mme Hauffe); 2° le rêve magnétique; 3° l'hémi-somnambulisme (*halbwacher Zustand*); 4° le somnambulisme (*schlafwacher Zustand*). Voir p. 180.

et la valeur de l'individu. Ainsi *Emelachan* avait pour elle la signification de toute une phrase: « Dein Geist ist ruhig und still, deine Seele ist zart, dein Fleisch und Blut ist stark, leicht brausen die beiden wie die Wellen im Meer, dann spricht das zart in dir : Komm und beruhige dich. »

Les expressions citées par Kerner sont les suivantes (plus deux ou trois noms propres et deux mots, *dalmachan* et *lichna*, dont la traduction n'est pas donnée) :

Alentana = Frauenzimmer; *bjat* = Hand; *chlann* = Glas; *handacadi* = Arzt ; (*pi*) *jogi* = Schafe (*pi* doit représenter l'article); *nochiane* = Nachtigall ; *Schmado* = Mond.

Bianna fina = vielfarbige Blume.

Un = zwei ; *quin* = dreissig ; *jo* = hundert.

Toï = was ; *moï* = wie ; *nohin* = nein.

O mia criss = ich bin ; *o mia da* = ich habe ; *mo li arato* = ich ruhe ; *bianachli* = ich bin in Seufzen (traduit ailleurs par « widriges Gefühl »); *bona finto girro* = man soll fortgehen ; *girro danin schado* = man soll da bleiben ; *optini poga* = du musst schlafen ; *o minio pachadastin* = ich bin eingeschlafen : *posi anin cotta* = der Ring wird voll; *o pasqua non ti bjat handacadi* = willst du mir nicht die Hand geben, Arzt ?

Il faudrait, pour juger du degré de fixité des rapports de sens, avoir un plus grand nombre de textes à comparer. Comme les deux phrases *optini poga* et *o minio pachadastin* doivent signifier respectivement « du musst schlafen » et « ich bin eingeschlafen », on s'étonne un peu de n'y pas trouver un mot ou fragment de mot dont la répétition corresponde au retour du sens « dormir ». Par contre le vocable *girro* est commun aux deux groupes *bona finto girro* et *girro danin schado ;* quoique placé une fois en queue et une fois en tête, il signifie sans doute « man soll », on doit, dans les deux cas. Trois exemples : *o minio pachadastin*, *o mia criss*, *o mia da*, paraissent établir que le son *o* tient lieu de pronom de la première personne, sans que nous voyions ce que représente la forme *mia*, ni quel en est le rapport avec *minio*. La locution *mo li arato* n'est pas forcément en contradiction avec la correspondance présumée *o* = ich ; on peut admettre une

différence de tournure en vertu de laquelle le cas du pronom ne serait pas le même dans l'original et dans la traduction, tout comme l'allemand dit « es geht *mir* besser » quand nous disons : *je* vais mieux. Il est permis de supposer l'inverse, avec quelque raccourci syntactique impossible à rendre littéralement, dans la phrase *o pasqua non ti bjat handacadi*.

En somme, l'auteur de toutes ces fantaisies néologiques semble bien pénétré de l'idée qu'une langue remontant si haut dans la préhistoire doit s'écarter de la manière la plus sensible des usages linguistiques de notre Occident dégénéré. Certains détails trahissent une recherche assez naïve de l'expression inattendue. Pour « zwei » par exemple, Mme Hauffe dira *un* (sans doute prononcé *oun*) c'est-à-dire substituera au nom de nombre allemand un autre d'origine étrangère, mais non pas justement le « deux » (ou *duo*, ou *due*) dont nul ne s'étonnerait. Même procédé avec *quin*, que chacun serait disposé à traduire « cinq » et dont elle a fait « trente ». Pareillement encore *toi* et *moi*, avec deux variantes de prononciation de la diphtongue *oi*, ont pris le sens de « wie » et de « was, » deux monosyllabes d'une tout autre signification, mais également de nature à « faire la paire », soit par leur parallélisme interrogatif, soit par le *w* initial qui leur est commun.

En fait de glossopoièse automatique, le cas d'Hélène Smith est ce que nous avons à la fois de plus remarquable et de mieux étudié[1]. Pris dans sa phase de maturité (années 1896-1899), le martien revêt quatre formes de manifestation qui reproduisent « le quatuor classique des modalités psychologiques du langage ». Les paroles martiennes, ou bien surgissent sous forme de sons qu'Hélène peut répéter ou noter (automatisme *verbo-auditif*) ; — ou bien sont proférées par elle et recueillies tant bien que mal par les assistants (automatisme *vocal*, hallucinations verbo-motrices d'articulation) ; — ou bien encore apparaissent en caractères exotiques devant les yeux d'Hélène qui les copie comme un dessin (auto-

[1] FLOURNOY, *Des Indes...*, p. 190-256, et *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Extrait des *Archives de Psychologie*, t. I, n° 2, décembre 1901.

matisme *verbo-visuel*) ; ou bien encore sont tracées sur le papier par la main d'Hélène (automatisme *graphique*, hallucination verbo-motrice d'écriture).

De nombreux textes martiens sont reproduits par M. Flournoy. Les trois suivants donnent une idée suffisante de l'ensemble (les numéros sont ceux que portent les textes dans *Des Indes*) :

(9) *ané éni ké éréduté cé ilassuné té imâ ni betiné chée*
c'est ici que, solitaire, je m'approche du ciel et regarde la
durée.
terre.

(25) *dé véchi ké ti éfi mervé éni.*
Tu vois que de choses superbes ici.

(30) *Modé ké hed oné chandéné tèsé mûné ten ti vi*
Mère, que ils sont délicieux les moments près de toi ! —
biga va bindié ide ti zamé tensée zou réche
Enfant, où trouve[-t-]on de meilleurs instants ? Plus tard
med ché atév kiz fouminé zati.
pour ton être quel puissant souvenir.

Comme on le voit, la grammaire et la syntaxe martiennes n'existent proprement pas, ne font que se mouler de la manière la plus servile sur les usages grammaticaux et syntactiques du français. La suite des termes se prête à une transposition française littérale : la traduction peut être juxtaposée au texte sans qu'il y ait à modifier en aucune manière l'ordre de celui-ci. Les verbes se conjuguent sur un plan de flexion manifestement emprunté au français, quoique les terminaisons elles-mêmes diffèrent : *vétèche* voir, *dé véchi* tu vois, *dé véchir* tu verras, *véchèsi* voyons, *dé mé vèche* tu as vu. Les petits mots « qui dans notre idiome très analytique constituent les articulations essentielles du langage » (pronom, articles, adjectifs possessifs, préposition, conjonctions) « sont toujours traduits uniquement sur leur apparence verbale, sans nul souci de leur fonction logique », et sans nul sentiment de ce qui caractérise une langue, de ce qui la fait réellement différer d'une autre. A tel point que certaines particularités d'homonymie ont passé du français au mar-

tien : *é* = « à » préposition et « a » du verbe avoir ; *zé* = « le » article et « le » prénom ; *ii* = « si », à la fois dans le sens de « oui » et dans celui de « tellement ». Le pluriel est indiqué à plusieurs reprises par un signe non prononcé (de forme analogue au ξ grec) qui procède évidemment de notre *s* : *rabri*, pensée ; *rabriξ*, pensées.

Le vocabulaire est d'une remarquable fixité. A quelques inconsistances près, les mêmes significations se retrouvent d'un bout à l'autre des textes recueillis, qui se répartissent sur une durée de quatre années. On sent dans ces élaborations néologiques, comme dans celles de Mme Hauffe, la recherche d'originalité d'une imagination verbale qui s'applique à créer du nouveau, mais qui demeure captive du cadre tout fait que lui fournissent ses notions linguistiques familières. Cela se reconnaît rien qu'à la régularité amusante avec laquelle, — surtout dans les premiers textes, — un terme long est rendu par un long, et un court par un court (*mess* grand, *kiné* petit, *valini* visage, *alizé* élément, et autres exemples frappants de parallélisme syllabique). Souvent il arrive que l'allitération vocalique ou consonnantique, l'assonance, voire la rime, joue un rôle déterminant dans la genèse d'un terme, qui se forme à l'image d'un autre précédemment apparu : *misaïmé* fleurs, *finaïmé* senteurs (texte 8) *évé*, *mèné*, *cêné* (3, 5, 6), *izé*, *êzi*, *vizé* (5, 6). Alors que pendant un an et demi, nul mot n'avait commencé par la lettre *u*, le *u* initial de *unèz* (20) suffit à susciter, à la même ligne, deux autres mots commençant par *u* : *udâniξ*, *uri*[1]. Nous avons assisté à des phénomènes tout pareils dans les cas de pseudo-langage. Mais ce qu'il y a de remarquable ici, c'est qu'un sens précis s'attache à chacune de ces néo-formations, l'auteur subliminal du martien ayant soin « de conserver ses néologismes à mesure qu'il les forge et de s'en faire un dictionnaire auquel il reste fidèle dans la suite[2]. »

On ne saurait trop y insister : le subconscient ne recourt pas, dans ses élucubrations verbales, à d'autres procédés que

[1] Cf. Henry, *op. cit.*, p. 34.

[2] Flournoy, *Des Indes*, p. 237.

ceux qui sont mis en œuvre dans la genèse et l'évolution du langage humain en général. M. Victor Henry a mis ce fait en pleine lumière, dans sa belle étude consacrée essentiellement à l'étymologie et à la sémantique martiennes. Pour lui, le martien est un idiome argotique, c'est-à-dire dérivant du langage ordinaire par une série d'artifices « au fond très simples, très faciles à retenir et à reproduire, quoique méconnaissables aux non-initiés [1]. » Et comme tous les argots, celui-ci a un intérêt à la fois linguistique et psychologique en ce qu'il permet de saisir sur le vif les divers modes d'altération et de déformation qui président aux métamorphoses des langues existantes [2]. La démonstration de cette thèse, M. Henry la fournit en arrivant à reconstituer, de la manière à la fois la plus ingénieuse et la plus plausible, l'origine de la grande majorité des mots martiens. Ils dérivent d'expressions existantes, pour la plupart françaises, par la voie d'un certain nombre de procédés sémantiques bien connus et fort naturels. Citons en particulier :

la *métonymie : chèke* pour papier, *grêvé* pour larges, *chiré* (anagramme de chéri) pour fils ;

l'association : épizi (déformation de « épine ») servant à qualifier un objet rose, épineux ou non, parce que la rose a des épines, tout à fait de même que nous appelons « tortue » un objet à carapace, à cause de l'animal à carapace dont le nom signifie en réalité « qui a les pieds tors » ;

la *suggestion : bénéz* retrouver et *bénézée* retrouvée, expression suggérée vraisemblablement par la phrase « béni soit le jour où je te retrouve », qui est dans le ton de celle où le mot bénézée apparaît (« Oh ! pourquoi près de moi ne te tiens-tu toujours, amie enfin retrouvée ! ») ;

le *contraste :* « abondant » employé au sens de « peu » sous la forme légèrement altérée de *abadâ*, une idée évoquant son contraire (comp. l'allemand *fast*, qui signifiait de par son étymologie « fermement, précisément », et qui a fini par prendre le sens de « presque, à peu près ») ;

[1] Henry, *op. cit.*, p. 7. — [2] Cf. R. de la Grasserie, *La psychologie de l'argot. Revue philosophique*, septembre 1905.

la *contamination* enfin, homophone ou polyglotte : *midée*, laide (misère, hideux), *nàmi*, beaucoup (fusion probable du magyar *némi*[1] et de l'allemand *mannig*).

Plusieurs de ces étymologies peuvent paraître en elles-mêmes saugrenues, si conforme que soit leur schéma aux usages les plus courants de la dérivation linguistique. Mais, comme le dit très bien M. Henry, « la logique du rêve n'est point celle de l'homme éveillé et conscient[2] ». Et M. Flournoy remarque qu'il nous arrive à tous, en rêvant ou en rêvassant, de poursuivre des associations d'idées, de risquer des jeux de mots, qui ne le cèdent point en bizarrerie et en absurdité à ceux que le savant linguiste, — psychologue expert en même temps, — fait intervenir dans ses hypothèses étymologiques[3].

Mlle Smith ne s'en tint pas au martien. Cette langue astrale fut suivie chez elle de trois autres, l'ultra-martien, l'uranien, le lunaire. La dernière date d'une époque où Hélène n'était plus sous le contrôle de M. Flournoy; elle ne nous est connue par aucun texte. L'uranien n'est représenté que par deux courts spécimens, l'un parlé, l'autre écrit; de traduction point. Quant à l'ultra-martien, c'est un idiome aux syllabes détonnantes, au débit saccadé, au style si baroque que même à l'aide d'une traduction martienne, puis de martien en français, on n'arrive guère à comprendre ce dont il s'agit (pour simplifier nous ne donnons ici que l'ultra-martien et le français) :

Bak sanak Top anok sik Etip
rameau vert nom d'un homme sacré dans nom d'un enfant
vané sanim batam icem tanak vanem sébim
mal entré sous panier bleu nom d'un animal caché
mazak tatak sakam[4].
malade triste pleure.

[1] Mlle Smith a pu entendre parler cette langue dans son enfance, son père étant hongrois. Elle a étudié l'allemand, sans grand succès d'ailleurs, entre douze et quinze ans.

[2] Henry, *op. cit.*, p. 23. — [3] Flournoy, *Nouvelles observations*, p. 149.

[4] V. Flournoy, *Des Indes*, p. 218, 251-252 ; *Nouvelles observations*, p. 152.

Ce rébarbatif langage paraît devoir son origine au désir de parer aux objections élevées contre l'origine planétaire du martien. M. Flournoy ayant établi l'étroite parenté de la prétendue langue de Mars et de notre langue, ses remarques à ce sujet suggérèrent à la subconscience intéressée d'élaborer un autre idiome, celui-ci différant en tous points du précédent désormais percé à jour. L'uranien résulte d'une nouvelle tentative dans le même sens (et sans doute aussi le lunaire). Au reste, ces langues postérieures au martien n'apparaissent à l'égard de cette première et principale langue astrale que comme des appendices dont l'intérêt va *decrescendo*. Le martien représente ce que l'imagination de Mlle Smith pouvait produire de mieux dans ce domaine, et les essais subséquents se trouvaient condamnés à l'appauvrissement et au rabâchage. Depuis lors, l'activité cryptopsychique de ce remarquable médium s'est développée dans de tout autres directions[1].

V

Conclusions sur la nature de la glossolalie à Corinthe.

Dans quelle mesure, maintenant, les données descriptives que nous venons de grouper sont-elles applicables à l'exégèse des textes pauliniens? Il nous a fallu, pour être complet, faire entrer en ligne de compte les cas les plus remarquables et les plus rares, les glossopoièses systématisées des grandes Voyantes. Toutefois, nous ne croyons pas que ce soit là qu'il faille chercher les analogies d'après lesquelles nos textes s'expliquent de la façon la plus normale, les illustrations psychologiques qui leur conviennent le mieux. Il serait téméraire de prétendre que, parce que 1 Cor 13 : 1 parle des langues des hommes et *de celles des anges*, les inspirés corinthiens, certains d'entre eux tout au moins, ont dû converser avec les esprits célestes en se servant d'idiomes planétaires dans le genre de ceux de Mlle Smith. Car, outre que le

[1] A. Lemaître, *Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith. Ses peintures religieuses*, Archives de psychologie, t. VII, no 25, juillet 1907.

parler en langues n'a pas besoin d'atteindre une forme très élevée pour être assimilée à un langage angélique par l'enthousiasme des glossolales ou de leurs auditeurs, rien n'autorise à croire que les Corinthiens du temps de l'apôtre aient été en mesure de se hausser à des manifestations psychiques aussi remarquables. Sans établir une démarcation absolue entre les phénomènes collectifs et les phénomènes individuels de glossolalie, il faut reconnaître que les seuls exemples avérés de néo-genèse linguistique se rencontrent chez des sujets isolés, dont une observation suivie et serrée stimule l'activité subconsciente dans le sens d'un sélectionnement exceptionnel. *A priori*, il n'est sans doute pas interdit de supposer qu'avec de meilleurs procédés d'enquête et d'enregistrement, des créations verbales de premier ordre eussent pu être découvertes parmi les « langues » parlées dans l'exaltation contagieuse des Réveils. Mais toutes les constatations qui ont été faites dans ce domaine nous engagent plutôt à renverser la proposition et à dire : si tel cas intéressant, qui se trouve ne représenter cependant qu'une forme particulièrement réussie du pseudo-langage des conventicules, avait été étudié à part et soumis à ce contrôle scientifique qui constitue le plus efficace facteur de sélection, — on l'aurait vu peut-être se perfectionner encore en s'individualisant et passer de cette catégorie relativement inférieure à la plus haute que nous connaissions. Les données nous manquent pour déterminer exactement la part d'influence de Justinus Kerner dans la formation du langage mystique de sa Voyante ; mais on peut admettre sans témérité que cette part fut considérable. Si le martien est devenu une langue, après avoir commencé par être un inintelligible jargon, c'est vraisemblablement parce que les témoins de cette première manifestation de langage astral ont insisté à propos pour avoir la traduction précise des mots étranges qu'ils entendaient[1]. Et il est hors de doute que dans ses élaborations néologiques comme dans tous ses autres

[1] Flournoy, *Des Indes*, p. 151-152.

phénomènes d'automatisme et de médiumnité, Mlle Smith ne serait pas allée si loin sans l'investigation puissamment suggestive et incitatrice dont elle a été l'objet de la part de M. Flournoy.

Les glossolales de Corinthe n'étaient pas au bénéfice de pareilles influences. Il faut sans doute faire la part des exceptions possibles : certains pouvaient se trouver dans des conditions particulières d'entraînement subconscient. Paul lui-même assure que la faculté de parler en langues lui avait été plus richement départie qu'à aucun autre (1 Cor. 14:18), et cette assertion n'a rien qui étonne, le tempérament psychique de l'apôtre étant connu [1]. Mais il y a des sujets qui ne passent pour remarquablement doués comme glossolales que par comparaison avec le peu que leur entourage est capable d'obtenir à cet égard, et qui sont loin d'avoir à leur actif de véritables systématisations néologiques. A en juger d'après les *épidémies* modernes de glossolalie, — ce sont ces cas-là dont l'analogie est le plus valable pour l'interprétation de 1 Cor. 12 à 14,— la vive émulation charismatique qui animait les chrétiens de Corinthe devait être plus favorable à un vaste déploiement de manifestations impressionnantes, mais d'un rang psychologique médiocrement élevé, qu'à l'apparition de verbo-automatismes supérieurs, ceux-ci exigeant en général une incubation lente, un effort d'élaboration subliminale en quelque sorte méthodique et discipliné.

Faut-il admettre, — pour passer d'un extrême à l'autre, — que le charisme glossolalique aurait consisté seulement en éjaculations incohérentes et confuses, en sons inarticulés? Certains termes employés par l'apôtre favorisent incontestablement cette manière de voir. Quand il compare la glossolalie à un bruit d'instruments, chaos sonore rebelle à la décomposition musicale des intervalles et des tons (διαστολὴ τῶν φθογγῶν), quand il reproche aux glossolales de jouer de la langue sans émettre une parole distincte (1 Cor. 14 : 7-9), il est naturel qu'on pense à des sons dont *l'articulation* laisse

[1] « Paulus... selbst war ein Pneumatiker in besonders hohem Grade. » (GUNKEL, *op. cit.*, p. 58).

à désirer[1]. D'autre part rien ne cadre mieux avec nos remarques sur les phonations et exclamations à caractère émotionnel que ces lignes classiques, où se révèle l'expérience d'une nature extrêmement riche en ressources affectives : *Ce qu'il faut demander dans nos prières, nous ne le savons pas ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par d'inexprimables soupirs* (Rom. 8 : 26). Et ailleurs : *C'est par l'Esprit que nous crions* Ἀββᾶ, *Père !* (Rom. 8 : 15 ; Gal. 4 : 6). — Comme l'observent Gunkel et Weinel, le verbe κράζειν est caractéristique de l'action de l'Esprit, dont il évoque l'irrépressible puissance (cf. Hén. 71 : 11 ; Ignace, *Phil.* 7)[2]. *Abba* est un mot articulé, d'une signification déterminée (quoique peu familière à des païens de la veille) ; mais son emploi exclamatif le rapproche des interjections, des onomatopées, qui constituent l'élément le plus primitif du langage humain : Le sens proprement dit s'efface dans l'élan passionné de l'émission vocale.

Il faut se souvenir en outre que l'Achaïe connaissait les cultes de Cybèle et de Dionysos, avec leur accompagnement d'ébats tumultueux et de hurlements sauvages. Et certes, après les scènes d'exaltation effrénée qui se sont produites à Cassel en 1907, il ne paraîtra pas invraisemblable que la glossolalie corinthienne se soit réduite au moins quelquefois à des clameurs de corybantes ou de bacchants[3], manifestation extrême et brutale de cette surélévation du tonus vital que les anciens ont appelée enthousiasme, y voyant l'effet et la marque de l'influx divin. Toutefois la note de la jubilation enfantine doit avoir dominé comme telle chez ces nouveau-nés de l'Esprit. A ce point de vue, on ne saurait trop méditer le passage où Paul s'écrie : *Frères, ne soyez pas des enfants quant au jugement ! Pour ce qui est de la malice, oui, revenez à l'enfance, mais par le jugement, soyez virils !* (1 Cor.

[1] Cf. LIETZMANN, Commentaire cité, p. 142.

[2] Cf. GUNKEL, *op. cit.*, p. 36 ; WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, p. 78. Freiburg i. B. 1899.

[3] Cf. THEOLOGUS, article cité, p. 234.

14 : 20.) Il y a là sans doute une allusion générale au contraste fâcheux de certaines dispositions rien moins que naïves des Corinthiens (3 : 3 ; 5 : 1, 8 ; 6 : 1 et ss., 8 ; 8 : 12) avec leur puéril engouement pour l'extraordinaire au détriment de l'utile. Mais, comme l'extraordinaire, au milieu d'eux, était représenté avant tout par la glossolalie, la phrase ne prend toute sa portée que si elle vise ce don, spécialement dans ses formes inférieures.

Cependant toutes les manifestations glossolaliques, et non pas seulement les plus rudimentaires, portent une empreinte d'infantilisme mental. Rien en somme n'oblige à croire qu'à Corinthe le phénomène en soit resté à ce stade primitif. D'abord on interprète peut-être d'une manière trop exclusive et littérale les textes qui semblent faire allusion à des manifestations phoniques de la catégorie la plus régressive. Le parler en langues, même composé de syllabes articulées et nettes, n'a pour les gens qui l'entendent sans le comprendre que la valeur d'un bruit vocal. A moins qu'on n'attribue à Paul, contre toute vraisemblance, la distinction admise en psychologie entre perception brute et perception différenciée, il suffit, pour justifier les expressions intentionnellement dépréciatives de 1 Cor. 14 : 7-9, que le commun des chrétiens se trouve à l'égard de la glossolalie dans le même état de *surdité verbale* qu'à l'égard d'un idiome étranger[1]. Les versets suivants ne disent pas autre chose ; c'est par la δύναμις τῆς φωνῆς, par la vertu représentative et significationnelle des mots, qu'une langue existe comme telle (v. 10-11). Et à supposer qu'en employant les termes en question (αὐλός... ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, — ἐὰν ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν δῷ, — ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε), l'apôtre ait bien voulu parler de sons *inarticulés* au sens strict, encore faut-il tenir compte des textes d'après lesquels la glossolalie avait d'autres fois les caractères extérieurs d'un vrai langage. « S'adresser non pas aux hommes, mais à Dieu », « s'édifier soi-même sans édifier autrui », « proférer des mystères », c'est émettre des paroles

[1] Cf. LEROY, *Le langage*, p. 23-24.

qui demeurent incomprises (ou quelque chose d'extérieurement analogue à des paroles) ce n'est pas se borner à des émissions de voix absolument amorphes (14 : 2, 4-5, 28). La glossolalie doit être interprétée : elle a donc un sens ou elle a l'air d'en avoir un (14 : 13, 27). Elle est susceptible de revêtir la forme d'une prière, d'un hymne, d'une action de grâces, ce qui ne serait pas le cas si elle consistait toujours en simples et frustes phonations (14 : 14 et ss.). Enfin, si le verbe λαλεῖν au sens absolu peut s'appliquer à toute espèce de langage, y compris les cris des animaux[1], il n'en est point de même des expressions λέγειν, λόγοι[2], que Paul n'emploierait pas à propos de la glossolalie si celle-ci n'avait jamais les apparences du langage organisé (1 Cor. 14 : 16, 19).

La conclusion naturelle de tout cela est que les automatismes du type pseudo-verbal n'étaient pas inconnus à Corinthe et devaient même y prédominer. La notion d'un *langage qui n'en est pas un* (φωνὴ ἄφωνος, 1 Cor. 14 : 10) suffirait, à elle seule, à rendre compte des divers textes en présence. Mais on aurait tort de trop uniformiser le tableau ; les phonations frustes y ont une place toute marquée. On doit en outre tenir pour possibles certaines immixtions de néologismes isolés et d'emprunts occasionnels aux langues étrangères. Les glossolales modernes, — nous le montrerons ailleurs avec plus de détails, — incorporent souvent à leurs émissions incompréhensibles des termes exotiques, connus ou inconnus d'eux à l'état normal. Ce fait vient à l'appui de la supposition d'après laquelle les locutions araméennes ΑΒΒΑ (Rom. 8 : 15 ; Gal. 4 : 6) et ΜΑΡΑΝΑΘΑ (1 Cor. 16 : 22 ; Did. 10 : 16)[3] se seraient mêlées au mystique verbiage des πνευματικοί de Corinthe et d'ailleurs[4] ; peut-être ont-elles dû à cette circon-

[1] *Λαλοῦσιν μὲν γὰρ οἷτοι, οὐ φράζουσι δὲ.* (Plutarque, *De plac. phil.*, V, 20. *Mor.* 909 A.

[2] Sur la différence de λαλεῖν et de λέγειν, v. Rom. 3 : 19 ; Jean 8 : 43 ; 16 : 18 ; Ignace, *Rom.* 7 (cf. WEINEL, *op. cit.*, p. 165-166, note).

[3] *Ἀββᾶ* provient vraisemblablement de l'Oraison dominicale. *Μαρανάθα* signifie, — suivant qu'on lit *μαρὰν ἀθὰ* ou *μαράνα θά*, — soit *Notre Seigneur vient* (cf. Phil. 4 : 5), soit à l'impératif *Notre Seigneur, viens !* (cf. Apoc. 22 : 20).

[4] Cf. EWALD, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, III, 1851, (p. 269-275)

stance d'entrer sous leur forme originale dans le vocabulaire et la liturgie des cercles pagano-chrétiens.

Pour en revenir à l'expression γένη γλωσσῶν, Weinel la commente en ces termes : « Il y a plusieurs sortes de parler en langues, aussi bien quant à la *forme*, — suivant que la γλῶσσα est plutôt un discours ou un chant, consiste plutôt en sons inarticulés ou en mots distincts, — que quant au *contenu* ; Paul énumère : « Prières, cantiques de louange, bénédictions et actions de grâces (1 Cor. 14 : 15 et ss.)[1]. » En ce qui concerne cette dernière différenciation, nous avons déjà fait remarquer que la liste ne serait en tout cas pas complète, puisque au point de vue du contenu réel ou supposé, d'autres catégories d'émissions glossolaliques peuvent s'ajouter à celles-là. Pour ce qui est de la forme, du degré de consistance verbale, il y a un mode possible de variation dont Weinel ne paraît pas tenir compte : le pseudo-langage revêt parfois une diversité phonétique assez grande pour donner l'impression de *plusieurs langues* parlées successivement ou concurremment. Ainsi on aurait un parallèle exact avec les γένη φωνῶν que l'apôtre mentionne à titre de comparaison (1 Cor. 14 : 10) ; et l'expression γένη γλωσσῶν pourrait à la rigueur s'expliquer de ce seul fait. Nous croyons toutefois qu'il faut la prendre dans une acception moins restreinte et spéciale ; elle doit comprendre non pas seulement le pseudo-langage en ses multiples et changeantes apparences, mais un ensemble plus large de manifestations, une série de types reproduisant en une certaine mesure celle dont la description nous a été fournie par des documents psychologiques de haute valeur.

p. 274 ; RENAN, *Saint-Paul*, p. 413 ; BOUSSET, comm. cité, p. 132 ; FEINE, *Zungenreden*, Herzogs Realencyclopädie, 3e éd., t. XXI, p. 750.

[1] WEINEL, *op. cit.*, p. 78.

LA
CONNAISSANCE RELIGIEUSE D'APRÈS CALVIN

Etude d'histoire et de dogmatique

PAR

P. LOBSTEIN

A MONSIEUR E. MÉNÉGOZ

Professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Hommage de confraternité religieuse et théologique.

Le problème de la connaissance religieuse : conditions dans lesquelles il se pose. — Comment Luther fut amené à le traiter. — Inconséquences de la pensée de Luther : la notion évangélique de la foi et la conception scolastique de l'autorité. — Position analogue de Calvin.

I. *Le caractère expérimental et pratique de la connaissance religieuse.* — Axiome sur lequel repose la théorie calviniste de la connaissance religieuse : impuissance radicale de l'homme naturel à saisir les choses divines. — Les sciences humaines et la connaissance religieuse : caractère théorique et objectif de celles-là, nature pratique et subjective de celle-ci. — Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec le sujet religieux. — La connaissance religieuse et la vie religieuse : pour connaître la vérité, il faut vivre dans la vérité. — L'individualisme religieux. — Mode de propagation de la connaissance religieuse. — Son caractère téléologique.

II. *Le facteur objectif de la connaissance religieuse.* — Nécessité d'une révélation divine. — Mode de la révélation divine : la nature, la loi et les prophètes, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, la parole de Dieu. — La parole de Dieu et l'Ecriture

sainte. — L'Ecriture sainte et le témoignage du Saint-Esprit. — Un nouveau problème.

III. *Les conditions subjectives de la connaissance religieuse.* — Elles sont d'ordre moral et spirituel : le réveil de la conscience, la régénération du cœur et de la vie. — La connaissance religieuse et la foi évangélique ; origine et nature de celle-ci. — Corrélation entre l'Evangile, message du salut, et la foi, don du cœur. — Double déviation de la pensée réformatrice de Calvin : identification de la parole de Dieu avec la Bible infaillible ; confusion de la foi et de la croyance. — Connexion de cette double erreur ; son explication historique. — Retour à l'intellectualisme. — Contradiction intime et irréductible entre ce catholicisme transposé et le principe évangélique de la foi personnelle.

IV. *L'objet propre de la connaissance religieuse.* — Dieu dans son rapport avec le sujet auquel il se révèle. — Le Dieu créateur : la connaissance religieuse de la création. — La Providence : confiance chrétienne et connaissance religieuse ; la prière. — Les attributs divins : toute-puissance, justice, sagesse, bonté. — Jésus-Christ : double série d'affirmations ; foi religieuse et croyance dogmatique.

V. *Les limites infranchissables de la connaissance religieuse.* — Nécessité psychologique de l'anthropomorphisme en matière religieuse. — Caractère et but des anthropomorphismes renfermés dans l'Ecriture sainte. — Le Dieu révélé et le Dieu caché. — Double écueil à éviter : la curiosité présomptueuse qui ose scruter les mystères de la divinité, et l'inertie spirituelle qui néglige les lumières de la révélation. — Moyens d'éviter cet écueil : s'en tenir à la vérité qu'enseigne la parole de Dieu. — Le témoignage religieux de la volonté divine et la formule dogmatique de l'autorité scripturaire. — Contradiction persistante entre la tradition scolastique et le principe évangélique.

VI. *Conclusion.* — Coup d'œil rétrospectif et jugement final. — Nécessité d'opter entre le principe autoritaire de la scolastique et le principe spirituel de l'Evangile. — Le programme religieux de la Réforme et la théologie symbolo-fidéiste.

Les grandes époques de foi et de vie chrétienne ne sont généralement pas celles qui donnent naissance à des théories critiques ou dogmatiques de la connaissance religieuse. Loin d'être des créations immédiates et spontanées de l'âme qui

croit et adore, ces théories sont le produit d'une réflexion qui suit parfois de loin l'éclosion de la piété, les réveils de la conscience individuelle ou collective, les manifestations libres et primesautières de la religion. De même que la poésie et l'éloquence précèdent les règles formulées par les grammairiens et les rhéteurs, l'inspiration religieuse est antérieure au travail de la science et aux définitions de l'école. Ce n'est qu'après l'âge héroïque des initiateurs, après l'ère des prophètes et des apôtres que paraissent les scribes, les rabbins, les docteurs : aux œuvres vivantes des grands inspirés ils appliquent les procédés de leur analyse, de leurs classifications et de leurs systèmes. Tel le géologue, qui, après l'extinction graduelle du volcan, s'efforce de décrire et de classer les blocs de la lave refroidie.

Le protestantisme ne fait pas exception à une loi qu'attestent de concert la psychologie et l'histoire. Comment Luther fut-il amené à réformer l'Eglise, à renouveler la piété et la morale, à susciter un mouvement dont il était loin de soupçonner la portée et de prévoir les conséquences? Est-ce en élaborant un système dogmatique ou une théorie de la connaissance qui pût lui servir de levier pour déplacer l'axe du monde religieux et spirituel de son temps? En aucune façon. Tout le monde sait que la grande révolution s'opéra tout d'abord dans les intimes profondeurs de sa conscience. Le drame qui se déroula dans la cellule du moine d'Erfurt prit naissance dans les luttes et les angoisses d'une âme aux prises avec le sentiment du péché et avec la crainte des jugements de Dieu ; il trouva son bienheureux dénouement, non dans la découverte d'une vérité théorique et spéculative, mais dans une délivrance spirituelle et morale, dans la certitude d'une pleine et parfaite réconciliation avec Dieu, dans la paix et la joie du pardon et du salut. La triomphante expérience de la grâce de Dieu en Jésus-Christ fut pour le réformateur le point de départ d'une vie nouvelle, qui se retrempait incessamment à la source d'où elle procédait, c'est-à-dire l'Evangile incarné dans la personne et l'œuvre du Sauveur.

Une fois en possession de cet inestimable trésor, Luther

entreprit de mettre en valeur les richesses qu'il avait reçues gratuitement et qu'il entendait distribuer gratuitement à ses frères. En accomplissant cette mission libératrice, ce ministère de redressement, de consolation et d'espérance, le chrétien dut faire œuvre de théologien. Docteur en théologie, professeur à l'université de Wittemberg, il se sentait appelé non-seulement à témoigner de ce qu'il avait vécu, souffert et conquis, mais aussi à dégager de ces expériences les enseignements qu'elles renfermaient et à les éclairer de la lumière de la parole de Dieu. Dans le cours de ce travail il fut amené à préciser la nature de la foi évangélique, à en déterminer les caractères et la valeur, à la distinguer de la simple croyance théorique, de la *frigida opinio* des docteurs, ou de l'obéissance passive à l'autorité de l'Eglise. Il se trouva qu'en se livrant à ces réflexions Luther posa, occasionnellement et le plus souvent sans intention systématique, une série de principes qu'il suffit de grouper et de coordonner pour en tirer une théorie singulièrement originale et nouvelle de la connaissance religieuse. Implicitement contenue dans la notion de la foi, cette théorie ne fut jamais constituée par Luther d'une manière indépendante et sous l'empire de préoccupations didactiques : il la pratiqua et l'appliqua sans en avoir rigoureusement formulé les termes ni tiré logiquement les conséquences. Cela est si vrai que les principes nouveaux, corollaires de la notion évangélique de la foi, n'arrivèrent jamais à éliminer complétement les habitudes et les procédés que l'ancien moine devait à la philosophie et à la théologie du moyen âge : la méthode scolastique, essentielle à la religion d'autorité, coexistait dans son esprit avec la méthode évangélique, issue de la foi libre et personnelle de l'enfant de Dieu.

L'essai a été fait plus d'une fois de réduire en un corps de doctrines les principes de la connaissance religieuse, épars dans les ouvrages du réformateur saxon[1]. Un travail pareil n'a

[1] Voyez surtout H. Schultz, *Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, herausgegeben von Th. Brieger, t. IV, 1881, p. 77-104).

pas été tenté sur l'œuvre de Calvin ; mais la théologie française possède une étude qui, tout en embrassant un sujet plus vaste, renferme de précieuses indications sur le principe et la méthode de la connaissance religieuse d'après Calvin. Dans une thèse extrêmement remarquable, un des plus brillants élèves de la Faculté de théologie protestante de Paris, M. Charles Lelièvre a essayé de montrer que la maîtrise de l'Esprit est l'idée fondamentale du système de Calvin[1]. Quelle est l'influence de cette notion sur les doctrines calvinistes de la justification par la foi et de l'Ecriture sainte, des sacrements et de la prédestination ? Dans quelle mesure le réformateur a-t-il été fidèle à son principe et dans quelle mesure s'en est-il écarté ? Quelle est la solution que Calvin fait entrevoir en révélant à la conscience protestante la religion de l'esprit et en préparant l'avènement de la théologie de l'esprit ? Tel est l'objet de l'enquête à la fois historique et dogmatique qu'ouvrit, avec une superbe vaillance, le jeune critique, qui s'inspirait du symbolisme de Sabatier et du fidéisme de Ménégoz non moins que de la notion calviniste du témoignage intérieur de l'Esprit. Nous estimons que, dans ses grandes lignes, la démonstration de M. Lelièvre est irréfutable. Mais sa thèse, à laquelle nous aurons plus d'une fois l'occasion de nous reporter, ne rend pas inutile une étude plus directe et plus complète sur la connaissance religieuse d'après Calvin. Non point que le réformateur ait créé de toutes pièces une théorie de la connaissance religieuse ; mais comme Luther, dont il a profondément subi l'influence, il a appliqué, dans une large mesure, une méthode nouvelle, une méthode vraiment évangélique, à la connaissance de la vérité chrétienne. Comme chez Luther, cette théorie et cette méthode ne sont pas arrivées à s'affranchir complètement du joug de l'intellectualisme scolastique ; elles ont même rencontré chez Calvin, un obstacle plus sérieux et plus difficile à vaincre. L'auteur de l'*Institution chrétienne* n'a pas, vis-

[1] *La maîtrise de l'Esprit*, essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin, Paris 1901. — Cf. M. Pannier, *Le témoignage de l'Esprit*, essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée, Paris 1893.

à-vis de l'Ecriture sainte, la liberté dont use souvent son illustre prédécesseur ; plus soumis à la lettre des documents bibliques, il en vint souvent à confondre la foi religieuse, la *fiducia cordis*, avec la croyance au témoignage scripturaire, tant il est vrai que le principe nouveau, le ferment de l'Evangile ne réussit pas à pénétrer du premier coup la matière trop longtemps morte que l'Eglise rajeunie avait héritée des institutions du passé !

Essayons de recueillir et de coordonner les principes essentiels de Calvin sur ce grave et délicat sujet. Nous nous bornerons à relever les aspects vraiment nouveaux et originaux de la pensée du réformateur, ceux qu'il a indiqués ou développés à la suite de Luther ou d'accord avec lui. Quant aux éléments empruntés à la tradition scolastique, il suffira de les noter en passant, sans y insister ; bien qu'ils occupent une place considérable dans le système de Calvin, ils ne méritent pas d'être étudiés en eux-mêmes. Nous aurons soin de laisser le plus souvent la parole au réformateur, en nous appliquant à grouper et à éclairer de leur vrai jour les déclarations les plus caractéristiques renfermées dans ses ouvrages [1].

I

L'axiome sur lequel reposent toutes les affirmations de Calvin relatives à la connaissance religieuse, c'est l'incapacité radicale et la foncière impuissance de l'homme naturel. La chute n'a pas seulement asservi sa volonté, elle a altéré son jugement. Cette conséquence déplorable tient à ce que la connaissance de Dieu n'est pas chose purement théorique, mais expérience pratique, engageant toute la personnalité humaine, sollicitant toutes les énergies de sa conscience et de son cœur, mettant en branle toutes les facultés de son être spirituel. Sans doute le pécheur conserve l'organe par lequel

[1] Toutes nos citations se rapportent à la grande édition critique du *Corpus Reformatorum* ; nous nous permettrons d'en moderniser légèrement l'orthographe.

il saisit les réalités du monde visible, il n'a pas perdu la compréhension des choses terrestres, il lui est possible de connaître ce qui tombe sous ses sens et même ce qui relève des sciences humaines; sa raison est capable de s'élever très haut dans l'ordre naturel, mais il n'en est pas de même de la connaissance de Dieu[1]. Bien que celle-ci soit aussi « naturellement enracinée en l'esprit humain », elle est « ou étouffée ou corrompue partie par la sottise, partie par la malice » de notre cœur[2]. « Notre raison et intelligence ne s'étend point plus loin qu'aux choses d'ici-bas et qui concernent la vie présente; mais quand nous voulons monter jusques au royaume des cieux et nous enquérir de ce qui appartient à la vie éternelle, là nous défaillons et y sommes tout aveugles... Si nous voulons savoir ce qui nous compète, demandons à Dieu qu'il nous le révèle par son saint esprit, car il faut là venir... Les hommes ne se doivent point fier en leur sens propre, ni s'attribuer un esprit tant aigu et subtile, qu'ils comprennent la raison des œuvres de Dieu.... Nous pouvons bien avoir quelque appréhension des choses qui sont ici-bas, et combien qu'elles soient obscures, tant y a que Dieu nous les révèle, et ceste cognoissance là s'appelera de nature, pour ce que nous voyons que tous en sont participans, encore que ce ne soit point en mesure égale. Mais quand il est question de connaître que c'est de Dieu ou de ses jugements, là il faut que tous les sens humains s'esblouissent, et d'autant plus que les hommes penseront s'élever, il faudra qu'ils soient abattus et confus. » (34, 509-511.)

Dans la sphère ainsi déterminée et limitée aux choses de Dieu, la connaissance religieuse ne se réalise pas à l'aide des facultés théoriques ou spéculatives, elle ne procède pas à l'instar des sciences dont l'objet est toujours hors du moi, elle n'aspire pas à la possession d'une vérité impersonnelle,

[1] « Il est vrai que nous pourrons bien apercevoir que Dieu conduit et gouverne tout, mais ce ne sera pas de notre sens naturel, il faut que notre foi ait ici son règne, il faut que nous regardions plus loin qu'aux choses présentes et visibles » (34, 385).

[2] *Instit.*, liv. I, chap. 3-4.

indépendante des dispositions intimes du sujet ; elle ne saisit pas Dieu comme un phénomène du monde extérieur ou comme un théorème démontrable par une argumentation rationnelle. Dieu ne se révèle que dans la conscience du croyant, par la piété et la foi de celui qui est accessible aux manifestations du divin. « A parler droitement, nous ne disons pas que Dieu soit connu, où il n'y a ni religion ni piété.... De quoy servira-t-il de connaistre un Dieu avec lequel nous n'ayons que faire? Plutôt la cognoissance que nous avons de luy doit en premier lieu nous instruire à le craindre et révérer, puis nous enseigner et conduire à chercher de luy tous biens et luy en rendre la louange. Et de fait, comment Dieu peut-il nous venir en pensée que nous ne pensions quant et quant, veu que nous sommes sa facture, que de droit naturel et de création nous sommes sujets à son empire, que notre vie luy est due, que tout ce que nous entreprenons et faisons se doit rapporter à luy.... D'autre part, il est impossible d'apercevoir clairement quel est Dieu, sans le connaistre source et origine de tous biens ; dont les hommes seroyent incités d'adhérer à luy et y mettre leur fiance, sinon que leur propre malice les destournât de ce qui est bon et droit. » (*Institution* I, 2, 1-2.)

On voit que sur ce point Calvin parle comme Luther. L'un et l'autre réformateur insistent sur le caractère pratique et subjectif de la connaissance religieuse. « Ce n'est point le tout que nous ayons une chose en nostre cerveau, mais il faut qu'elle nous soit imprimée au cœur. Ceste doctrine n'est point spéculative (comme on dit) comme sont les sciences humaines : car là c'est assez d'avoir conçu ce qui en est, mais de ceste-ci, il faut qu'elle soit enracinée en nos cœurs. Or regardons maintenant si nous avons une telle persuasion de la volonté de Dieu, que nous n'ayons besoin que tous les jours on nous la recorde et monstre.... Il faut que toute arrogance soit mise bas et que nous tendions à estre enseignés de Dieu. » (C. R. 35, 125.)

Cette connaissance pratique et vivante de Dieu sensible au cœur et affirmé par l'énergie de la volonté, est bien différente

de la science qu'enseigne l'école; elle ne s'apprend pas aux pieds des docteurs scolastiques, Rome et la papauté en ignorent et en méconnaissent la vertu salutaire et la divine efficacité. La théologie des Papistes n'est que « vent et enflure. » Elle « dessèche au lieu de repaistre. » « Quand il n'y aurait en la Papauté nulle doctrine mauvaise de soy et qui fût pleinement fausse, si est-ce néanmoins qu'il faut détester un tel style qu'ils ont controuvé, car par ce moyen ils ont perverti le vray style et naturel de la parole de Dieu. » (C. R. 33, 709-710.) Loin d'être une « nue et seule connaissance de Dieu ou intelligence de l'Ecriture, laquelle voltige au cerveau sans toucher le cœur, telle qu'a coutume d'estre l'opinion des choses lesquelles nous sont confirmées par quelque probable raison » (22, 47), la connaissance religieuse a son siège et son organe dans les facultés affectives et les énergies spirituelles de l'âme humaine. Aussi prend-elle naissance dans les profondeurs de la conscience, pour se développer et s'affermir au milieu des épreuves, des luttes et des tentations de l'existence journalière. La vie de tous les héros de la foi est la perpétuelle et éloquente illustration de cette simple et élémentaire vérité. « Job n'est point un spéculatif, mais il est un vrai praticien des choses dont il parle, c'est-à-dire des jugements de Dieu. Et de fait sans cette expérience ici, nous ne pouvons pas cognoistre ni Dieu, ni sa main, ni sa vertu, ni sa justice, ni rien qui soit. Il est vrai que tous ne seront pas examinés comme Job, c'est-à-dire d'une telle rigueur, mais il faut que nous venions à l'épreuve, ou nous n'aurons que de vaines spéculations. Si Dieu ne nous a ajournés quelquefois et que nous ayons senti ce qu'il en est de nos péchés et de la mort éternelle, que nous ayons connu que nous sommes destitués de salut et que nous sommes forclos de toute espérance quant à nous, jamais nous ne saurons traiter à la vérité que c'est de Dieu, nous ne saurons pas (dis-je) un seul mot de luy, oui d'affection. Car ces babillards qui s'en jouent, il est vrai qu'il auront assez belle apparence, ils auront leurs fanfares devant les hommes, mais il n'y aura nulle fermeté. Voulons-nous

donc parler de Dieu à bon escient et comme nous devons? Il est besoin que nous ayons été exercés auparavant et que nous soyons venus à la pratique, c'est-à-dire qu'il nous ait pressés, afin que nous cognoissions que c'est de luy et de nous. » (33, 625)

Cette connaissance qui s'acquiert par la pratique, qui ne se résout pas en paroles, mais se traduit en actes[1], ne s'en tient pas à la simple croyance à l'existence de Dieu ; il ne lui suffit pas d'affirmer que Dieu est ; elle implique et suppose un rapport entre le sujet religieux et l'objet de sa foi, rapport dans lequel se révèlent à l'âme religieuse toutes les richesses et toutes les grâces que le Père céleste communique à ses enfants. « Par ces paroles « je crois en Dieu, » nous ne sommes pas seulement enseignés de croire que Dieu est, mais plustôt de cognoistre qu'il est notre Dieu et nous confère d'estre au nombre de ceux auxquels il promet qu'il sera Dieu et lesquels il reçoit pour son peuple. » (22, 52-53, cf. 22, 33, 35-36.) « Ce n'est pas le tout de confesser qu'il y a un Dieu, mais il faut le connaître tel qu'il est, lui réservant son honneur et tout ce qui lui appartient, car si je ravis à Dieu une partie de sa gloire pour m'en revêtir, qui suis-je?... Il est besoin, quand on nous parle de Dieu, qu'il nous soit qualifié, c'est-à-dire qu'on le sente quel il est. Et voilà pourquoi l'Ecriture sainte tant souvent lui adjoint des titres, ne se contentant pas de son nom simple, mais l'intitulant Tout puissant, Tout sage, Tout juste, lui seul qui a immortalité en soi, après qu'il a tout créé, qu'il gouverne tout. A quel propos est-ce que cela est dit, sinon pour réveiller les hommes qui sont par trop stupides et n'honorent point Dieu selon qu'il est digne? Bref, autant de fois que l'Ecriture sainte

[1] Cf. 33, 396 : « Ce passage a plus besoin d'être bien médité que d'être bien exposé de paroles. Nous voyons que le tout gît en pratique. » — *Institution chrétienne* III, 6, 4 : « Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Evangile, mais de vie : et ne se doit pas seulement comprendre d'entendement et de mémoire, comme les autres disciplines, mais doit posséder entièrement l'âme et avoir son siège et réceptacle au profond du cœur, autrement il n'est pas bien reçu.... » (Lire tout le paragraphe.)

honore Dieu, c'est pour nous reprocher notre ingratitude et stupidité, que nous ne lui rendons pas ce qui lui est dû, mais le dépouillons de sa vertu et de sa gloire en tant qu'en nous est, si pour le moins nous le tenons pour tel qu'il est, pour l'adorer et nous humilier devant lui, et l'exalter et le magnifier comme il le mérite. » (34, 689, 408.)

Connaître Dieu religieusement, ce n'est pas savoir ce qu'il est en lui-même et rendre compte des propriétés de son essence et des modes de son action, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est être instruit de ses intentions à notre égard, c'est répondre à ces intentions en entrant en communion avec lui, en nous livrant à son action, en nous confiant à sa bonté toute puissante et à sa sainte charité. « Dieu veut que nous le connaissions être notre seul Dieu, qu'il a en soi toute plénitude de biens, qu'il est notre Père ; et que nous ne fassions plus de discours, comme les hommes sont enclins à voltiger, qu'ils se feront toujours des dieux nouveaux. Ils confesseront bien qu'il y a un Dieu souverain, mais cependant ils ne se peuvent reposer du tout sur lui, ils sont en doute et en branle: et qu'est-ce que Dieu ? quel est-il ? Voilà donc notre Dieu qui veut nous retirer de toutes imaginations extravagantes et veut que nous ayons un arrêt posé et rassis, pour dire : Seigneur, tu as créé le ciel et la terre, tu as toutes choses en ta main et sous ton empire, c'est à toi que tout honneur est dû, c'est à toi qu'appartient toute puissance. Voilà pour un item. Mais il nous faut venir au second, c'est que nous le connaissions être notre père, tellement que nous soyons assurés qu'il nous aime et qu'il a soin de notre salut. Car si nous n'avions que cela, c'est assavoir de le connaître Dieu, ce serait pour nous laisser toujours en frayeur; et même la majesté de Dieu nous épouvante de soi : que nous tâcherons de fuir au lieu de nous approcher de lui, jusques à tant qu'il nous ait certifié de sa bonté paternelle. Ainsi donc le principal est, après lui avoir attribué toute puissance et vertu, que nous sachions qu'il nous a reçus et adoptés pour son peuple, et qu'il nous veut tenir en sa garde, tellement que nous puissions dire notre

vie être du tout heureuse, d'autant qu'il nous a séparés d'avec le reste du monde, et qu'il nous a voulu donner ce privilège, que nous le puissions invoquer, pour avoir notre recours à lui, pour avoir pleine fiance que jamais il ne nous oubliera, qu'il ne nous pourvoye de toutes choses qui sont requises non seulement pour cette vie terrienne, mais pour notre salut éternel. Voilà donc quelle est la vraie connaissance de Dieu : ainsi, quand nous ne venons point là, nous sommes sourds, nous sommes aveugles, nous sommes insensés. Concluons toujours que jusques à tant que nous ayons appris d'adorer notre Dieu, de nous assujettir pleinement à lui pour faire hommage à sa majesté, qu'aussi nous ayons pris tout notre contentement et repos en sa grâce et en son amour paternel pour nous y appuyer du tout, et pour conclure que notre salut est assuré en lui ; si nous n'avons connu cela, c'est signe que nous n'avons rien connu, et que nous sommes toujours pauvres bêtes. » (28, 501-502.)

Ainsi comprise, la connaissance religieuse est inséparable de la vie religieuse, celle-là procède de celle-ci ; nous ne pouvons saisir la vérité divine que dans la mesure où nous vivons de la vie divine. Dans un intéressant passage d'un sermon sur l'harmonie évangélique, Calvin exprime cette idée sous une forme originale et pittoresque. En commentant la parole de Dieu, « heureux ceux qui sont nets de cœur, car ils verront Dieu », il se livre à un développement qu'il vaut la peine de transcrire *in extenso :* la page qu'on va lire est inspirée et dominée par une pensée que Vinet a exprimée sous bien des formes : pour connaître la vérité, il faut vivre dans la vérité. « C'est une question superflue de disputer profondément en quelle sorte nous pouvons voir Dieu. Car, puisque son essence est spirituelle, nous ne le pouvons pas contempler de nos yeux qui sont corporels, et on n'attribue point proprement aux esprits la vue. Mais nous savons en premier lieu que les Anges, qui n'ont point de corps, ne laissent pas de contempler la majesté de Dieu.... Or, maintenant il est vrai que nous ne pouvons pas voir Dieu, car il nous faudrait être semblable à lui, comme dit saint Jean en sa

canonique, et nous en sommes bien loin. Ainsi donc, d'avoir jouissance de ce regard dont il est ici parlé, cela ne peut être devant le dernier jour, quand nous serons conformés à la gloire de Dieu. Et comment sera-t-il possible que nos corps ayent quelque similitude à la majesté infinie de Dieu, vu que c'est une essence spirituelle? Or, de nous enquérir trop soigneusement de cela, ce serait passer notre mesure. Regardons de cheminer seulement, et quand nous aurons accompli notre course, Dieu nous montrera quel il fait en son Royaume. Il y en a beaucoup aujourd'hui qui voudraient savoir, par une curiosité non moins impertinente que sotte, quelle sera en Paradis la gloire des fidèles, s'ils seront assis ou debout, s'ils se promèneront, s'ils jouiront des créatures d'ici bas, quel en sera l'usage et à quoi tout cela servira. Bref, ils voudront s'amuser à telles spéculations qui sont de nul profit, et voudront aller par toutes les chambres de paradis pour savoir quel il fait, et cependant ils ne se soucient point d'en approcher. Or nous sommes en chemin : marchons, marchons donc cependant que nous sommes en ce monde. Et quand nous serons parvenus à notre héritage, alors nous connaîtrons que c'est. Et de fait si cet homme voulait acheter quelque maison, et qu'elle fût à dix lieues loin, et que là-dessus il s'assît pour dire : « Ho, je veux savoir de quoi cette » maison est bâtie, quelle commodité il y a, en quelle contrée » elle est située », et cependant qu'il n'en voulût point approcher, quelle moquerie serait-ce? Ainsi donc que nous apprenions de profiter de plus en plus en la connaissance de Dieu, afin de l'adorer purement, et mettre notre fiance en lui, de l'invoquer en toutes nos nécessités. » (46, 799-800.)

C'est parce qu'elles relèvent de l'expérience pratique et se connaissent par un acte de la volonté et du sentiment, que les vérités de l'ordre religieux, embrassées et affirmées par la conscience, ont un accent personnel et direct et se propagent par la voie de la contagion spirituelle et morale. On se rappelle que Luther, interprétant les propositions doctrinales du symbole apostolique, donne à chacune d'elles une signification individuelle, afin d'en faire sentir la portée pratique,

c'est-à-dire la valeur religieuse et morale[1]. Comme Luther, Calvin, pleinement convaincu de la subjectivité de la connaissance religieuse, veut que le chrétien ne se contente pas d'affirmer, d'une manière générale, les vérités de la religion chrétienne ; il veut que la foi dise « moi » et s'applique personnellement les commandements et les promesses de la parole divine. Dans « l'Institution puérile de la doctrine chrétienne faite par manière de dialogue » l'enseignement religieux que Calvin donne à son catéchumène est entièrement dominé par la préoccupation d'appliquer personnellement à son élève la vérité à laquelle il l'initie ; il s'adresse directement à sa conscience et le met en demeure de prendre possession de la doctrine qu'il s'agit de professer et de confesser ; l'enfant doit en saisir non seulement le sens général, mais la signification individuelle et l'usage immédiat. Le maître ne se contente pas d'entendre son élève lui réciter que « Dieu est le souverain et perpétuel bien, qu'il a créé toutes choses, que sa puissance et son action sont épandues en tous lieux » ; il lui demande aussitôt : « Mais quel profit apporte cette foi laquelle tu as de Dieu ? » La même question se pose à propos des autres articles du symbole : « Quel fruit s'ensuivra en toi de cette foi ?... Quelle utilité as-tu de cette foi et profession ?... Quel fruit reçois-tu de ceci ? » (C. R. 22, 103-105). Y a-t-il là un simple procédé pédagogique, pratiqué par le catéchiste pour stimuler l'attention de son élève ? Nullement. Cet appel direct à l'expérience personnelle du fidèle est le corollaire de sa conception du caractère pratique de la connaissance religieuse. Dans ses sermons, Calvin tient le même langage que dans son Catéchisme. Ecoutez plutôt. « Quand je voudrai connaître que Dieu est bon et libéral, il ne faut point seulement que je regarde à ce qu'il fait à tous hommes indifféremment, mais il faut que j'entre en moi, et que je pense à tout le cours de ma vie, et que je note les biens que j'ai sentis de la main de Dieu. Alors il faudra que je sois comme transporté par-dessus le monde pour dire :

[1] Voir surtout la seconde partie du petit catéchisme de Luther.

« Eh, Seigneur, si je veux comprendre ta bonté, c'est un abîme » si profond que je n'en puis venir à bout. Car quand je prends » une petite portion des signes et témoignages que tu m'en as » donnés, me voilà confus : comment donc, Seigneur, parvien- » drai-je jusques au bout? » Voilà comment il faut que chacun en son endroit note bien les grâces qu'il a reçues de Dieu en privé. » (35, 236 ; cf. 34, 130)... « Qu'aurons-nous gagné, quand nous aurons connu subtilement que c'est de l'essence de Dieu et de sa majesté glorieuse, et cependant que nous ne comprendrons pas ce que nous devons sentir de lui par expérience et ce qu'il nous déclare? comme quand il est dit qu'il habite en nous, et que nous vivons en lui et y avons notre être et mouvement, que sa miséricorde remplit toutes choses, que nous sommes soutenus par sa bonté, que nous avons de clarté autant qu'il nous en donne et non plus, que c'est à lui de remédier à toutes nos corruptions, que nous ne pouvons avoir un seul grain ni goutte de justice sinon d'autant que nous la puisons de lui qui en est la fontaine. Si donc nous n'avons ces choses connues, que nous profitera-t-il de savoir qu'il y a un Dieu qui contient toutes choses et d'avoir quelque appréhension de sa majesté ? » (C. R. 33, 372. Voir aussi 33, 392 [1].)

On aura remarqué la tournure téléologique qu'a prise tout naturellement la pensée de Calvin. Affirmer le caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse, assigner à celle-ci un rôle personnel et une portée expérimentale, cela revient à dire que ce qui importe au croyant ce n'est pas l'explication théorique de l'origine de l'univers, mais l'attitude à prendre et la conduite à tenir. Cette conduite, cette attitude dépend de la signification que nous attachons à l'ensemble des choses, du jugement de valeur que nous por-

[1] Cf. 34, 524 : « La vraie sagesse n'est point spéculative : comme nous voyons que plusieurs se tourmentent et travaillent beaucoup pour savoir ceci et cela et ne savent pourquoi, il n'y a nulle fermeté. Si on leur demande : Eh bien, quand vous aurez compris les choses qui sont du Ciel cachées, que sera-ce? Quel profit aurez-vous ! Il est certain qu'il n'y en aura point, et ils n'en seront pas meilleurs. »

tons sur elles. Il va sans dire que Calvin n'a pas clairement formulé cette distinction entre la raison théorique et la raison pratique ; mais s'il n'a pas posé la question en ces termes, il n'en est pas moins vrai que l'intérêt spirituel qui détermine sa pensée et qui lui dicte ses paroles ne gravite pas autour d'une explication scientifique du monde et de ses lois, mais repose uniquement sur une base morale et religieuse, c'est-à-dire subjective et téléologique.

II

Essayons maintenant d'analyser avec plus de précision cette connaissance religieuse dont nous avons déterminé le caractère essentiellement pratique et expérimental.

Elle renferme deux éléments que l'abstraction doit distinguer, mais qui, dans la réalité et la vie, sont corrélatifs et inséparables[1].

Le premier de ces éléments est le facteur objectif d'une révélation divine à l'âme humaine. La nécessité de cette révélation découle du fait de l'incapacité radicale de l'homme naturel, de son impuissance à s'élever à la vérité religieuse, à la saisir et à se l'approprier. « Il est besoin que Dieu parlant à nous se montre et nous donne quelque appréhension vive de sa majesté à ce que nous le craignions » (35, 489). « Nous ne concevons rien de Dieu, sinon ce qu'il nous donne » (33, 418). Dieu veut que nous le connaissions « selon qu'il se déclare à nous » (33, 917 ; 35, 303 ; 35, 211). « Nous regardons comme en passant et à la légère les témoignages que Dieu nous donne de sa majesté. Or si nous avions nos esprits bien posés pour noter ce que Dieu nous montre, afin de nous émouvoir à l'honorer comme il appartient, il ne nous faudrait point sortir hors de nous, car nous trouverions assez d'avertissements de ce que Dieu peut et de ce qu'il veut aussi ; nous verrions et sa bonté et sa vertu en nous, sans

[1] « Quel est le fondement de notre foy ? Ce sont les promesses gratuites que Dieu nous donne. Mais cependant l'expérience que nous avons de sa bonté est pour confirmer ce que nous savons déjà de sa parole. » (35, 242-243.)

aller plus outre. Et c'est ce que saint Paul dit (Act. 17 : 28) : que d'autant que nous vivons en lui et y avons notre mouvement et essence, nous sommes assez convaincus. N'ouvrons point les yeux : si est-ce que Dieu nous contraint de tâter qu'il habite en nous, et s'y démontre en telle sorte qu'il faut bien que nous lui fassions hommage. Mais quoi ? Cependant nous allons à l'étourdie, et il ne faudrait qu'un ongle du petit doigt, par manière de dire, pour nous retenir en l'obéissance de Dieu, si nous étions bien avisés et que nous eussions bonne discrétion. Mais nous passons outre et ne faisons point grand cas des œuvres de Dieu » (35, 473). Etrange aveuglement, car c'est dans ses œuvres que Dieu se manifeste [1], et il n'est pas nécessaire d'attendre des miracles extraordinaires pour percevoir sa présence et son action. Le cours naturel des choses suffit à révéler Dieu et à faire naître dans les âmes les sentiments d'adoration, d'obéissance et de reconnaissance qui sont dus à l'Eternel [2]. « C'est une ingratitude vilaine que si Dieu fait tous les jours miracles, par cela nous soyons comme hébétés et que nous n'y pensions plus. Ainsi donc, combien que ce soient des choses ordinaires de pleuvoir, de grêler, et que les tempêtes s'émeuvent selon l'ordre de la nature, que nous ne laissions pas de bien noter toutes ces choses et de regarder par le menu comme notre Seigneur déploie les trésors infinis de sa vertu et de sa majesté, afin qu'il soit adoré de nous » (35, 312). « Qui est donc cause que nous sommes ainsi abrutis et que nous ne connaissons pas ce qui est de Dieu ? Et c'est d'autant que

[1] 34, 431 : « Apprenons toutefois et quantes que les œuvres de Dieu nous seront mises au-devant, que c'est afin que nous connaissions sa majesté et que nous lui rendions la louange dont il est digne. »

[2] Sur la révélation de Dieu dans la nature voyez *Institution chrét.* liv. I, chap. 5, cf. 34, 297 : « Quand Dieu parle à nous et se déclare ainsi pleinement pour nous rendre témoignage de sa majesté et nous montre le chemin pour venir à lui, et là-dessus qu'il nous présente comme des sceaux authentiques au soleil et à la lune, pour nous ratifier ce qu'il a dit de bouche (comme là nous en voyons approbation par effet), je vous prie, ne serons-nous pas coupables au double, si ce regard-là ne nous émeut, et que nous ne soyons enseignés d'adorer ce grand Dieu et sa majesté incompréhensible pour nous humilier sous icelle ? »

nous ne regardons pas à ce qui nous est tout visible et patent. Chacun dira pour s'excuser : « Oh, je ne suis point clerc, je » n'ai point été à l'école. » Oui bien, mais il faudrait apprendre seulement des bêtes brutes : la terre qui ne parle point, les poissons qui sont muets, ceux-là pourront nous enseigner de Dieu, non pas tout ce qui en est, mais pour en donner quelque intelligence. Or est-il ainsi que nous sommes du tout hébétés : il faut donc conclure qu'il ne tient qu'à notre ingratitude et que nous ne daignons pas ouvrir les yeux pour contempler ce que Dieu nous montre.... Ce bel ordre que nous voyons entre le jour et la nuit, les étoiles que nous voyons au ciel, et tout le reste, cela nous est comme une peinture vive de la majesté de Dieu. Et de fait, combien que les étoiles ne parlent point, si est-ce qu'en se taisant elles crient si haut qu'il ne faudra point d'autres témoins contre nous au dernier jour.... Il n'y a point d'excuse d'ignorance aux hommes, quand ils voudront alléguer qu'ils n'ont point connu Dieu et que c'était une chose trop haute pour eux. Que n'allaient-ils à l'école des bêtes ? Car elles leur eussent été docteurs suffisants : il n'y a ni âne ni bœuf qui ne nous puisse apprendre que c'est de Dieu. Les bêtes se sont-elles créées d'elles-mêmes ? Ne voit-on pas bien cela ? Or quand il est dit que Dieu a tout fait, n'avons-nous point à regarder à quel fin c'est qu'il a appliqué tout à notre usage ? Cela ne montre-t-il point que nous lui sommes obligés tant et plus ? Qu'est-ce de tout ce qu'il nous a donné par dessus tout le reste des créatures ? Quand il s'est montré ainsi libéral envers nous, faut-il qu'il ait déployé ses richesses pour les jeter comme en la boue ? N'est-ce pas raison que nous fassions valoir cette bonté qu'il nous a fait sentir ?... Nous ne pouvons point jeter la vue ni haut ni bas, que Dieu ne se présente de tous côtés. En quelle sorte ? J'ai dit que sa gloire est partout visible. Et la gloire de Dieu, en quoi consiste-t-elle ? En sa vertu, en sa bonté, en sa sagesse et justice » (33, 570-573).... « Le principal est de le connaître tel qu'il se montre, Père et Sauveur, nous appuyer sur sa bonté, voire réduisant en sa mémoire les témoignages que nous en avons déjà sentis,

afin que cela nous donne courage de le chercher comme il faut. Et alors ne doutons point que nous ne l'ayons bientôt trouvé ; même il n'attendra point que nous fassions longs circuits, car il viendra au-devant de nous » (35, 243).

Cette grâce prévenante de Dieu qui cherche et recueille, pour la sauver, sa créature pécheresse et malheureuse, Calvin la contemple dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ (28, 578[1]); cependant, le plus souvent, le réformateur cherche et trouve la révélation salutaire et rédemptrice de Dieu dans sa parole, témoignage de sa volonté et de ses intentions à l'égard de ses élus. « Nous connaissons principalement Dieu sous les vertus par lesquelles il se communique à nous et principalement quand il nous déclare sa volonté, quand il nous enseigne quel il est et qu'il nous montre comme nous devons cheminer et comme notre vie doit être réglée : voilà comme nous sommes prochains de lui, quand nous souffrons d'être enseignés par sa parole, quand nous connaissons : « Voilà Dieu qui parle à nous et qui se déclare familièrement, » afin que nous venions à lui et que nous nous y arrêtions[2]».... Notre souverain bien, c'est que Dieu nous soit prochain, et nous à lui. Et comment cela se fera-t-il et par quel moyen ? C'est quand de son côté il descend à nous, qu'il nous donne sa parole et nous rend témoignage qu'il veut habiter au milieu

[1] Cf. 47, 150-151 : Utrumque conjungi debet, nullam haberi posse Christi notitiam, donec pater illuminet suo spiritu qui natura caeci sunt : et tamen frustra quaeri Deum nisi præsente Christo, quoniam altior est dei majestas quam ut ad eam hominum sensus pertingant. Imo exitialis erit abyssus quæ putabitur esse Dei cognitio extra Christum... Tunc innotescit nobis Deus, quum in Christum credimus. Deum enim invisibilem tunc cernere quasi in speculo vel in viva et expressa imagine incipimus... 29, 170 : « Apprenons de connaître le Dieu vivant ainsi qu'il se manifeste à nous, et de tenir tous nos sens captifs, et puisque en notre Seigneur Jésus-Christ il s'est révélé en toute perfection, que nous ne cherchions point d'autre connaissance que celle-là, que nous n'en déclinions ni d'un côté ni d'autre. » — 28, 578 : « *Dieu se déclare suffisamment à nous, quand nous avons témoignage que Jésus-Christ est mort et ressuscité ; car en vertu de cette parole-là nous connaissons que les enfers n'ont plus nulle puissance sur nous, et nous connaissons aussi que les cieux nous sont ouverts.* »

[2] Voyez aussi 35, 211 : « Nous n'avons nulle science, sinon que Dieu ait parlé et que sa parole nous éclaire. »

de nous ; et quand nous recevons cette parole-là, c'est autant comme si nous recevions Dieu, que nous lui fissions hommage afin qu'il régnât sur nous. Puisque ainsi est donc que Dieu nous est présent par le moyen de sa parole, nous voyons qu'il ne nous pourrait advenir plus grand malheur, sinon quand Dieu nous laisse errer en nos phantasies[1], et qu'il ne nous gouverne pas, et que nous n'avons pas la doctrine de salut par laquelle il nous attire à soi. Et au contraire, que le trésor le plus grand et le plus inestimable que nous ayons, c'est que Dieu nous gouverne, que nous soyons enseignés de sa volonté, que nous ayons certain témoignage qu'il nous veut recueillir à soi comme son peuple » (34, 230-232)... « Si Dieu retire sa parole, et que nous ne sachions ce qu'il demande de nous, et bref que nous n'ayons nul témoignage de sa volonté, nous pourrons alors nous enquérir comme gens perplexes : « Hélas ! que devons-nous faire ? qui est-ce qui montera » par-dessus les nues ? qui est-ce qui descendra aux abîmes ? » qui est-ce qui passera la mer ? » Et pourquoi ? Il n'y a plus de doctrine par laquelle Dieu nous donne une règle certaine et infaillible. Quand donc nous serons ainsi destitués, nous voilà comme éperdus, il n'y a plus ni chemin, ni sentier ; bref nous ne pouvons discerner, combien que les hommes s'attribuent grande prudence, et qu'ils cuident être assez sage pour se régir en toute leur vie, si est-ce qu'ils sont pauvres bêtes, jusques à tant que Dieu leur ait montré sa volonté. Voilà donc pour un item. Or il y a encore plus, que si Dieu n'approchait de nous, que nous n'aurions nul moyen de venir à lui. Qui est-ce qui nous a donné des ailes pour monter jusques au ciel ? Et comment serons-nous si habiles de passer outre les abîmes ? Combien que nous pourrons savoir tous les secrets de nature, nous pourrons tracasser ça et là partout le monde, nous pourrons même surmonter les cieux enhaut, et cependant nous n'aurons pas le principal, c'est de

[1] 35, 233 : « Quand nous ne connaissons point Dieu tel qu'il se montre envers nous, et que nous ne prisons point les grâces que nous avons reçues de sa main, quand nous ne venons pas à lui en cette qualité, il n'y a que feintise en nous et mensonge. »

connaître la vérité de Dieu, car elle surmonte tout esprit humain. Ainsi donc apprenons que Dieu par sa bonté infinie, voyant que nous n'avons nul moyen de nous approcher de lui, il nous y donne un facile accès, et même il descend ici bas pour se conformer à notre rudesse et infirmité. Nous voyons, par manière de dire, qu'il bégaye avec nous ; car il ne parle point d'une façon si haute, comme elle conviendrait à sa gloire infinie et à sa majesté ; mais l'Ecriture sainte a un langage rude et grossier, et Dieu parle en telle sorte qu'il n'y a point d'excuse pour nous, si nous ne l'entendons facilement. Puisqu'ainsi est donc, usons de cette bonté admirable, laquelle Dieu nous a montrée, et tenons-nous à icelle ; et cependant aussi connaissons notre ignorance, afin de nous humilier ; car voilà qui est cause que si peu de personnes profitent en l'Ecriture sainte, c'est qu'ils sont outrecuidants, ils sont préoccupés d'une telle fantaisie d'être bien sages et bien aigus. Or, étant ainsi enivrés, ils méprisent toujours la parole de Dieu. Pour cette cause humilions-nous, sachant que Dieu s'appelle le maître des humbles et des petits, afin que nous ne venions point ouir sa parole étant enflés de grandeur, ayant quelque folle fantaisie d'être assez habiles gens pour discerner, que toute notre prudence soit de lui obéir, et de connaître (quand il s'abaisse ainsi à nous) qu'il ne faut point que nul s'élève. Et d'autant que nous n'avons point les ailes pour monter en haut, gardons-nous d'attenter cela : car ce sera notre ruine, chacun se rompra le col quand on voudra monter tant peu que ce soit. Or maintenant notons que cette promesse emporte aussi une condamnation pour ceux qui auront eu les oreilles battues de la parole de Dieu et cependant seront demeurés endurcis et n'auront rien profité : comme tous les jours l'Evangile se prêche, auquel la loi est contenue, et si nous sommes du rang de ceux dont parle saint Paul, que nous apprenions toujours et jamais ne parvenions à droite science, pensons-nous que cela soit excusable devant Dieu ? Il est bien certain que non. Il faudra donc que tout ce que nous aurons jamais ouï de la parole de Dieu vienne en compte et que nous soyons redargués d'ingratitude, pource

qu'un tel trésor sera péri sans qu'il nous ait profité. Nous n'avons ouï sermon en toute notre vie, que Dieu ne nous allègue au dernier jour : « Comment ? Combien avez-vous pro» fité ? » Alors nous n'aurons point ouï une lecture, que cela nous soit ramentu [rappelé]. Avisons bien cependant que notre Seigneur prendra la peine de nous enseigner, qu'il nous envoie gens qui nous exposent sa parole, et puis qu'il se montre si familier à nous, que de notre côté nous soyons aussi attentifs de la recevoir, et embrasser la doctrine qu'il nous montre, et que nous y soyons confirmés de plus en plus. Et n'alléguons point d'obscurité ni hauteur, je dis, comme font les Papistes qui font un bouclier de leur ignorance, que l'Ecriture est trop haute et trop profonde. Il est vrai que l'Ecriture sainte est bien trop haute pour nous, mais c'est d'autant que nous sommes enveloppés en des ténèbres obscures : or l'office de Dieu est de nous illuminer.... Avisons que quand nous ne serons point difficiles de nous laisser régir à notre Dieu, qu'il nous enseignera fidèlement par sa parole, tellement que nous sentirons qu'elle est prochaine de nous. Or il est vrai que ceci n'est jamais accompli, jusques à tant que notre Seigneur nous enseigne par son saint Esprit, après que sa parole nous aura été prêchée par la bouche des hommes » (28, 573-575). Il y a, dans ce long passage, emprunté au 171e sermon de Calvin sur le Deutéronome, différents éléments qu'il importe de débrouiller et de tirer au clair. Ils n'ont pas tous la même valeur : les uns sont dominés par le principe scolastique d'une autorité extérieure, les autres s'inspirent de l'esprit libre et libérateur de l'Evangile se légitimant à la conscience. Fixons avec précision les termes du problème.

Pour que l'homme puisse connaître les choses de Dieu et saisir la vérité religieuse, il faut que Dieu vienne au-devant de lui, subvenant à son incapacité et à son impuissance, s'accommodant à ses facultés faibles et bornées, l'éclairant de la lumière qui lui fait défaut et dont il ne saurait se passer. La révélation indispensable au pécheur, Dieu l'offre dans sa parole. Facteur objectif de la connaissance religieuse,

cette parole est le témoignage de la volonté salutaire et rédemptrice du Seigneur. Le réformateur l'entend dans un sens large et général, puisqu'il appelle « parole de Dieu » le sermon ou la lecture qui, au dernier jour, condamnera le chrétien infidèle ; mais la parole divine, c'est aussi et surtout l'Ecriture sainte, « règle certaine et infaillible » de la « doctrine » chrétienne. Cette identification de la Parole de Dieu et de l'Ecriture sainte est familière à Calvin, elle forme une des idées maîtresses de sa théologie, elle entraîne des conséquences funestes, puisqu'elle fait dévier la pensée protestante vers une conception voisine de la scolastique. D'autre part, Calvin enseigne que Dieu « illumine », qu'il enseigne par son saint Esprit après que la parole a été prêchée par les hommes. « La doctrine, quand nous en avons seulement les oreilles battues, est une chose morte, jusqu'à ce que Dieu se soit révélé tellement que nous le connaissions quasi à vue d'œil. Et comment cela se fait-il ? Journellement quand l'Evangile se prêche. Car il faut que là Dieu parle à nous en deux sortes. Il parle à nous par le moyen d'un homme, celui qui est constitué ministre pour nous enseigner ; et puis il parle à nous par la vertu de son Esprit, quand nous sommes touchés là dedans que la doctrine nous profite, que nous avons les cœurs percés. Car sans cela aussi la voix s'écoule, ce n'est qu'un son inutile. Il y en a beaucoup qui journellement ouïront parler de l'Evangile, il leur sera prêché, et ils en seront tant plus endurcis Et c'est ce qui est dit au prophète Isaïe (6, 9-10) : Va à ce peuple et parle à eux, ils verront des yeux et ouïront des oreilles, mais ils n'entendront point. Et pourquoi ? Parce qu'ils ont un cœur endurci, qui ne peut être amolli, quoi qu'il en soit. Nous voyons donc que si Dieu ne besogne par sa grâce, les hommes demeureront toujours obstinés. Et ainsi il faut que Dieu, en parlant à nous, se révèle, et qu'il se déclare, et que nous le voyions. Et comment ? Non point d'une vue corporelle, mais que nous sentions sa majesté, en sorte que nous soyons instruits à lui porter révérence, et nous remettre du tout entre ses mains, afin qu'il ait toute autorité et empire par-dessus nous » (35, 488).

Les paroles que l'on vient de lire nous mettent en présence d'un nouveau problème. Comment faut-il se représenter le rapport du témoignage extérieur de la parole ou de l'écriture sainte et du témoignage intérieur du Saint-Esprit? Le rôle de l'Esprit consiste-t-il uniquement à donner la certitude que la vérité biblique est la vérité, c'est-à-dire à transformer la vérité objective en vérité subjective? Ou bien l'Esprit est-il lui-même le principe de la révélation, et communique-t-il la vérité par le témoignage?

Pour examiner cette question avec quelque chance de succès, il sera bon d'élargir notre enquête. Après avoir mis en lumière le facteur objectif de la connaissance religieuse, il faut en étudier les conditions subjectives. C'est alors seulement qu'il nous sera possible de porter un jugement sur la relation de l'un et de l'autre élément.

III

S'il est vrai que la connaissance religieuse est pratique dans son principe et son essence, si elle fait appel aux facultés de l'être moral, si elle ne peut se produire que par l'activité personnelle du sujet sentant et voulant, si elle suppose et réclame une décision intérieure, un acte de volonté, un don du cœur, il s'ensuit que les conditions requises pour saisir la vérité chrétienne sont d'un autre ordre que celles qu'implique et exige la connaissance scientifique. Tandis que le savant s'applique à éliminer rigoureusement de son œuvre et de ses conclusions ses sentiments personnels et sa volonté propre, le croyant ne saisit Dieu que dans sa conscience et par sa conscience. Dieu ne peut se révéler à cette conscience que dans la mesure où elle se livre à l'action d'en-haut. Le réveil de la conscience, la nouvelle naissance, la régénération du cœur et de la vie, restent à jamais la porte étroite par laquelle il faut passer pour prendre connaissance des choses de Dieu. Calvin est profondément pénétré de cette vérité, dont l'élémentaire mais souveraine importance échappa de plus en plus aux théologiens scolastiques de l'orthodoxie protestante.

Laissons la parole au réformateur, et ne craignons pas de multiplier les textes, pour embrasser sa pensée dans toute son ampleur et pour l'envisager sous tous ses aspects.

« Il nous faut cheminer en *humilité*, et si Dieu ne veut point être connu en perfection, mais seulement en partie, tenons-nous à ce qu'il lui plaît. Cependant que nous ne fassions point des borgnes ou des aveugles à notre escient, mais souffrons que Dieu se déclare à nous, et quand il se déclare, après l'avoir connu, *que nous l'adorions, que nous lui rendions la gloire qu'il mérite* » (35, 304). « Selon que Dieu *nous purge de toutes nos vanités charnelles et de toute cette pesanteur que nous sentons en nous*, il nous rend plus idoines (aptes) à le contempler. Et ainsi nous avons (en connaissant la débilité de nos esprits) à *prier Dieu* qu'il nous reforme de plus en plus, afin que nous profitions et croissions aussi en sa connaissance » (35, 305). « En somme, toute la vraie sagesse des hommes est de se rendre *dociles à Dieu* et de s'assujettir pleinement à ce qui leur est proposé en son nom et en son autorité » (35, 122). « A quoi est-ce que Dieu tend quand il nous propose sa parole ? C'est de nous tenir en bride, et nous faire cheminer *en sa crainte et en son obéissance*, et puis que nous ayons du tout *notre fiance en lui, que nous l'invoquions*, vu que nous sommes destitués d'esprit de sagesse, de justice, de vertu et de vie » (33, 711). « Si la façon d'enseigner était subtile et haute dans l'Ecriture sainte, qu'il n'y eût que les gens lettrés qui pussent y mordre, nous serions reculés et la plupart prendraient occasion de dire : « Hélas ! et que puis-je faire ? Je n'ai point été à l'école, et Dieu ne daigne pas se déclarer sinon à gens de lettres. Mais quand nous voyons que Dieu nous mâche les morceaux et nous appattelle comme de petits enfants, et se conforme à notre rudesse, et qu'il nous taille les choses en telle façon que les plus petits et les plus ignorants même en peuvent avoir leur part et leur droit (comme on dit), je vous prie, ne devons-nous point prendre *tant plus de courage pour sentir et comprendre que c'est de Dieu*, et nous consoler en cette bonté si grande qu'il montre envers nous ? Car s'il n'avait un soin inestimable de notre

salut, il ne daignerait pas descendre si bas ; mais quand il veut s'abaisser en ses créatures et que, voyant ce qui nous est propre, il se montre à nous tel que nous le pouvons concevoir, en cela n'apercevons-nous pas combien il nous aime et comme il procure notre salut ? » (35, 311). — « *Rendons-nous dociles*, et il est certain que Dieu de son côté ne souffrira pas que nous demeurions en suspens, que nous ayons nos esprits égarés, et que nous allions comme aveugles en tâtonnant. Il y a une pleine certitude de science, quand nous serons *bons écoliers de Dieu* et que nous lui serons *point rebelles* » (28, 574). « Le soleil est aussi clair pour les aveugles que pour les autres, mais ils n'ont point la *capacité de recevoir la clarté* que le soleil leur apporte. Ainsi donc en est-il de nous » (28, 576). — « Il faut que toutes nos phantasies soient mises bas et que *nous écoutions Dieu parler*, et qu'il ait toute maîtrise sur nous de nous montrer le chemin qu'il veut que nous suivions » (34, 319). — « Il ne se faut point ébahir si Dieu ne fait point sentir son secours et sa grâce à ceux qui... ne lui rendent nulle *obéissance* et ne le requièrent point en telle qualité comme ils le doivent » (35, 244). — « Les hommes ne peuvent droitement chercher Dieu, sinon quand ils le connaissent tel qu'ils le doivent avoir senti par expérience » (35, 234). — « Les oreilles, pourquoi nous sont-elles données, sinon pour ouïr et écouter et recevoir ce que Dieu nous dira ? Il est vrai que nous-mêmes ne serons point capables de ce faire, sinon que Dieu nous éclaire ; mais si est-ce que si nous venons avec toute *humilité* pour ouïr ce qu'on nous propose au nom de Dieu, *que nous lui demandions* qu'il nous gouverne par son saint esprit, afin que nous ne soyons point abusés de mensonge, il montrera qu'il ne nous a point créé les oreilles en vain, et que c'est afin que nous l'écoutions pour recevoir ce qu'il nous propose, *en toute crainte et révérence*... Le Saint-Esprit nous exhorte d'*écouter Dieu* quand il parle à nous, d'être *diligents* à recevoir la doctrine du salut, ne doutant point qu'il ne la fasse valoir en nous, quand nous aurons *les oreilles dressées et bien disposées pour écouter* ce qu'il nous dira » (33, 575). — « Il n'y a point de difficulté que

la foi ne soit une clarté du Saint-Esprit par laquelle *nos entendemens soient éclairés et nos cœurs confirmés* en une certaine persuasion, laquelle soit assurée la volonté de Dieu être tant certaine qu'il ne puisse accomplir point ce que par sa sainte parole il a promis qu'il ferait » (22, 48). — « L'homme sensuel, dit saint Paul, ne comprend point les secrets de Dieu, comme il est dit que les biens que Dieu a apprêtés là-haut aux élus sont si excellents, qu'il n'y a ni œil qui les puisse voir, ni esprit qui les puisse comprendre. Puisqu'ainsi est donc, apprenons de *prier Dieu qu'il nous illumine par son Saint-Esprit*, et qu'il nous fasse monter jusque par-dessus les cieux, voire *en vertu de la foi* (car notre sens naturel n'y pourra jamais parvenir) et quand nous aurons cela, nous pourrons avoir cette *modestie* pour ne point passer la mesure de notre foi » (35, 483). — « *Prions Dieu qu'il nous fasse sentir la vertu de sa parole*, c'est assavoir que c'est une forteresse invincible, que nous connaissions cela par *expérience* et, de fait, il ne tiendra qu'à nous... Comment connaîtra-t-on que cette vérité est si forte, et où se montre sa vertu sinon en nous ? Comme de fait quand il est dit que « la parole de » Dieu demeure à jamais », ce n'est pas à dire qu'elle soit là au ciel tant seulement, mais elle est au cœur des fidèles, comme saint Pierre nous montre que, combien nous soyons agités de beaucoup de tempêtes et de tourbillons en ce monde, toutefois notre foi ne doit jamais être ébranlée » (33, 326-7). — « Il nous faut venir à ce que dit saint Paul dans la première aux Corinthiens (2, 11), c'est assavoir que Dieu nous a donné de son Esprit, par lequel nous connaissons et comprenons ce qui surmonte toute notre capacité. Combien donc que nous ne soyons point conseillers de Dieu, toutefois si nous a-t-il fait la grâce et cet honneur de nous révéler ce qui nous est inconnu et caché. Comment cela ? Il n'y a nul qui connaisse ce qui est en l'homme, que l'esprit qui habite en lui, dit saint Paul, mais l'esprit qui habite en Dieu nous est donné. Voilà donc comme nous sommes faits participants des choses qui étaient du tout séparées de nous et desquelles nous ne pouvions nullement approcher. Voilà une grâce

singulière et que nous devons bien estimer, c'est assavoir que notre Seigneur nous ait illuminés, nous qui étions pauvres aveugles. Et combien que nous ne comprenions point les choses d'ici-bas, si est-ce que nous sommes élevés par-dessus les cieux, et ce que les anges ont en admiration nous est connu et révélé. Ne voilà point un honneur inestimable ? Or saint Paul disant « que cela se fait quand l'Esprit nous est » donné », n'exclut pas la parole, car quand Dieu veut nous révéler ses secrets, il ne nous envoie pas seulement des inspirations, mais il parle à nous. Au reste, ce n'est point sans cause que saint Paul attribue cela à l'Esprit ; car nous aurons beau lire et écouter, nous ne profiterons rien, si ce n'est que Dieu nous ouvre l'esprit, afin que nous entendions ce qu'il nous déclare de sa bouche. Tant y a qu'il nous faut conjoindre l'Esprit avec la parole, c'est-à-dire que nous sachions que notre Seigneur nous a déployé les trésors de sa sagesse infinie, quand il nous a donné sa loi et enseigné sa loi par ses prophètes, et surtout en l'Evangile. Mais de notre côté connaissons aussi qu'il nous ouvre les yeux, afin que ce qui est contenu en l'Ecriture sainte ne nous soit fait comme un langage étrange, mais que cela nous soit familier, d'autant que notre sens ne parviendrait jamais jusque-là. » (33, 719-720.)

Oserons-nous appliquer à ces paroles l'instrument d'une analyse précise et minutieuse ? Il faut l'essayer, sans toutefois se dissimuler que nos procédés d'investigation sont incapables de pénétrer jusqu'au fond mystérieux de la vie religieuse ; la psychologie de l'école ne saurait emprisonner dans ses cadres les merveilleuses richesses de la conscience chrétienne et de la révélation évangélique ; nos tentatives d'explication et de classification sont à tout moment déroutées par les réalités spirituelles qui les dépassent. Mais souvenons-nous que les pensées exprimées par Calvin dans ses sermons, ses commentaires ou son Institution chrétienne, sont, elles aussi, une traduction humaine de la vie et de la vérité divine. A ce titre, elles tombent sous le contrôle de la critique et sont susceptibles d'être examinées à l'aide des principes et des méthodes à la portée de la théologie.

Calvin ne laisse aucun doute sur les dispositions intérieures qui sont la condition indispensable de toute connaissance religieuse véritable et féconde. Loin d'être le monopole d'une élite intellectuelle, ces conditions sont accessibles au plus humble chrétien. Elles sont d'ordre moral, non d'ordre théorique et scientifique. Ce ne sont pas « les gens lettrés », les savants et les docteurs qui, de par leurs études, sont capables de connaître et de recevoir la vérité qui sauve. Ceux-là sont sourds et aveugles comme le reste des humains. Ce qui exclut les hommes du royaume de la vérité divine, ce qui les rend incapables de comprendre et de s'assimiler la seule chose nécessaire, ce n'est pas un défaut de l'intelligence, c'est un vice du cœur. L'égoïsme, l'orgueil, l'ingratitude, l'infidélité, la désobéissance, la sensualité, le péché sous toutes ses formes, voilà l'obstacle qu'il faut écarter, l'ennemi qu'il faut vaincre. « Cheminer en humilité, en crainte et en obéissance », purifier son cœur de toute « vanité charnelle », renoncer à sa volonté mauvaise, placer sa confiance en Dieu, l'invoquer au jour de la détresse, le prier et lui rendre grâces, l'adorer toujours et le glorifier jusqu'à la fin, voilà le seul moyen de le connaître, ou plutôt, l'aimer et le servir ainsi, c'est le connaître, car c'est entrer en rapport avec lui, c'est pénétrer dans sa communion, c'est avoir part à sa vie, c'est prendre possession de tous les biens dont il est la source permanente et le souverain dispensateur : pardon et courage, paix et joie, force et patience. Tous ces trésors, l'homme ne saurait ni les conquérir par ses efforts, ni les mériter par ses vertus, ni les réaliser par sa volonté et son travail. Ils sont un don de la grâce divine. C'est dire que la connaissance de Dieu, partage des cœurs purs et des âmes fidèles, est elle-même une œuvre divine, un fruit de l'Evangile, une révélation du Saint-Esprit. Née du témoignague de Dieu en nous, à l'ouïe de la bonne nouvelle du pardon et du salut, la connaissance religieuse, identique avec la foi, implique le don du cœur à Dieu et correspond au don de Dieu dans l'Evangile. Elle est donc un acte essentiellement moral qu'accomplit la volonté touchée et affranchie par la grâce, soutenue et inspirée par le Saint-

Esprit. La certitude qui fonde et consacre cette connaissance est une évidence intérieure, effet de la révélation incarnée en Jésus-Christ et acclamée par la conscience.

Telles sont, d'après Calvin, les conditions subjectives de la connaissance religieuse. Elles sont inséparables du facteur objectif qui les détermine et leur sert d'appui. Il y a corrélation intime et vivante entre l'Evangile et la foi, comme entre la cause et l'effet. Sans doute, cette foi n'existe pas sans quelque croyance, et le sentiment ne va pas sans l'idée ; mais, ce qui est d'ordre intellectuel dans le sentiment et dans la foi n'est pas ce qui en fait la valeur salutaire et ce qui en constitue le caractère spécifiquement chrétien : ce qui importe, c'est Dieu sensible au cœur qui se donne à lui.

Il n'est pas douteux qu'en interprétant ainsi les citations transcrites plus haut nous ne rendions exactement la pensée de Calvin. Seulement il n'est pas moins vrai que cette interprétation ne rend pas *toute* la pensée du réformateur. Pour la saisir dans son intégrité, il faut la compléter dans deux directions, qui marquent un double écart de la voie royale et droite indiquée et suivie par Calvin lui-même, chaque fois que des influences étrangères ne viennent pas fausser l'orientation de sa pensée.

La nature de la foi est déterminée par son objet. Cet objet, selon Calvin, c'est Dieu se révélant par son esprit et dans sa parole, c'est Jésus-Christ « revêtu de son Evangile ». Ainsi conçu, l'objet de la foi fait de celle-ci un rapport de personne à personne. La foi, réveillée dans l'âme par une manifestation divine, par une force d'en haut, est l'acte de confiance et d'abandon que nous avons essayé de décrire à la suite du réformateur et en nous aidant de ses indications et de son témoignage.

Mais Calvin ne reste pas fidèle à ce point de vue intérieur et moral. A maintes reprises, il fait de l'Ecriture sainte l'objet propre et direct de la foi ; il érige ainsi l'Ecriture en code inspiré, en autorité extérieure et légale. Or, un objet pareil appartient à l'ordre intellectuel ; destiné à entraîner l'assentiment, il ressortit au domaine de la raison théorique.

Dès lors la foi se résout en croyance, elle se transforme en une adhésion de l'intelligence à une formule doctrinale, la *fiducia in voluntate* devient une *notitia in intellectu.*

Quelques-uns des plus importants chapitres du premier livre de l'*Institution chrétienne* répandent une vive lumière sur la confusion regrettable qui procède de la combinaison de la notion évangélique et protestante de la foi avec la notion scolastique et intellectualiste de la croyance. Ces chapitres nous permettent de déterminer les motifs auxquels obéit Calvin et les raisons qui l'engagèrent dans cette voie, contraire aux prémisses religieuses qu'il avait puisées dans l'Evangile. La conception de la foi, envisagée comme croyance, et la conception de l'Ecriture, convertie en corps de doctrines, sont essentiellement solidaires ; l'une et l'autre idée s'appellent et se correspondent. S'il est vrai que croire, c'est tenir pour exact et correct un fait ou une idée, il faut que cette idée et ce fait se trouvent consignés dans un document qui en garantisse l'authenticité. D'autre part, si la Bible est un recueil d'oracles divins et de règles infaillibles, il s'ensuit que la seule attitude du fidèle consiste à courber son intelligence sous le joug de cette loi souveraine, seule capable et digne de commander à sa raison et de gouverner sa vie. Rien de plus logique et de plus conséquent que ces deux thèses, elles finiront toujours par tomber ou par se relever ensemble.

Ce qui, chez Calvin, les appuie et les maintient, à l'encontre même de sa notion plus spirituelle et plus libre de la foi et de l'autorité, c'est la nécessité où il se voyait de faire face à deux adversaires qu'il croyait ne pouvoir combattre qu'à l'aide de ces deux armes : la Bible infaillible et la croyance intégrale. D'une part, Rome invoquait contre la Réforme le témoignage de sa tradition formulée par les Conciles et placée sous la sanction du pape ; d'autre part, les Anabaptistes, les Libertins, les sectes en appelaient à l'inspiration directe et immédiate de l'Esprit, à l'illumination intérieure, affranchie de tout contrôle et de toute entrave. Où trouver, en présence de ces attaques de droite et de gauche,

le terrain solide, la base d'opération qui pût servir d'appui et de retraite contre les uns et les autres ? L'Ecriture sainte, acceptée comme l'expression à la fois suffisante et parfaite de la volonté divine, apparut à Calvin comme le talisman divin, destiné et propre à réduire à néant les objections sorties des deux camps ; seulement ce remède ne pouvait être efficace qu'à la condition qu'on en fît l'usage voulu : il s'agissait de « croire » ce que dit la Bible. « Pour être éclairés et adressés en la vraie religion, il nous faut commencer par la doctrine céleste, et que nul ne peut avoir seulement un petit goût de saine doctrine pour savoir que c'est de Dieu, jusques à ce qu'il ait été à cette école, pour être enseigné par l'Ecriture sainte : car de là procède le commencement de toute droite intelligence, voire nous recevons révéremment tout ce que Dieu y a voulu testifier de soy.... Il a été nécessaire que Dieu eût ses registres authentiques, pour y coucher sa vérité, afin qu'elle ne périt point par oubli, où ne s'évanouît par erreur, ou ne fût corrompue par l'audace des hommes.... Pour ce que Dieu ne parle point journellement du ciel et qu'il n'y a que les seules Ecritures où il a voulu que sa vérité fût publiée pour être connue jusques en la fin, elles ne peuvent avoir pleine certitude envers les fidèles à autre titre, sinon quand ils tiennent pour arrêté et conclu qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils oyaient là Dieu parler de sa propre bouche » (*Inst. chrét.* I, 6, 2-3 ; 7, 1). Rien de plus clair et de plus catégorique que ces paroles. Elles renferment une déclaration de principes reposant sur l'autorité des Ecritures : la religion chrétienne est céleste et divine, parce qu'elle vient de Dieu qui l'a promulguée dans la Bible. Il faut donc y adhérer avec une obéissance entière, il faut l'accepter dans son ensemble et dans tous ses détails.

En formulant avec cette netteté la règle souveraine, en établissant avec tant de puissance l'autorité sous laquelle tous doivent se courber, Calvin n'a pas conscience de la contradiction intime et irréductible qui règne entre ce catholicisme transposé et le principe évangélique de la foi personnelle et libre. Il en a si peu conscience que les chapitres

auxquels sont empruntées les citations précédentes sont ceux-là mêmes qui parlent avec une émouvante éloquence du témoignage intérieur du Saint-Esprit. S'il a été incontestablement le patron du dogme de l'infaillibilité de la Bible, code surnaturel de la vérité chrétienne, il a été en même temps l'interprète du principe subjectif et du critère interne, qui trouve le fondement de l'autorité du canon scripturaire dans l'attestation intime de l'Esprit : on connaît l'admirable chapitre qui montre « par quels témoignages il faut que l'Ecriture nous soit approuvée, à ce que nous tenions son autorité certaine, assavoir du Saint-Esprit : et que c'a été une impiété maudite de dire qu'elle est fondée sur le jugement de l'Eglise. » (*Inst. chrét.* I, 7).

Il a été question plus haut de la différence radicale qui existe entre les deux notions que Calvin ne craint pas de confondre avec une sincérité qui ne s'est jamais démentie. La foi, disions-nous, appartient à l'ordre religieux et moral, la croyance relève de la sphère intellectuelle. Pour faire acte de foi, c'est-à-dire de confiance et d'abandon à Dieu, il faut être inspiré par l'Esprit de Dieu ; une inspiration pareille n'est pas nécessaire pour faire acte de croyance. Tenir pour authentiques et réelles les traditions renfermées dans le Pentateuque ou les Evangiles, admettre qu'il y a trois personnes dans l'unique et inaltérable essence divine, souscrire au symbole de Chalcédoine qui enseigne que la personne du Christ participe de la nature divine et de la nature humaine, professer toutes les doctrines enseignées par l'Eglise, cela est possible à l'homme naturel et inconverti ; pour y arriver, il suffit d'imposer silence aux objections de sa raison, de méconnaître les lois de la logique, de faire le sacrifice de son intelligence ; une opération pareille est essentiellement différente de « la vraye foi, qui est celle que le Saint-Esprit scelle en nos cœurs » (*Inst.* I, 7, 5) : elle suppose la correction des croyances doctrinales, elle n'exige pas le don du cœur à Dieu. Que Calvin n'ait pas distingué la foi et l'orthodoxie, le bûcher de Servet suffirait à le prouver[1], mais que l'on trouve

[1] Voyez l'article de M. MÉNÉGOZ sur Calvin et le Symbole « quicumque » dans

dans les écrits du réformateur tous les éléments qui conduisent à cette distinction capitale, c'est ce qui ressort de nos recherches précédentes sur le caractère pratique de la connaissance religieuse, sur son facteur objectif et ses conditions subjectives; c'est ce qu'il nous reste à établir plus solidement encore, en étudiant avec détail l'objet propre et les limites infranchissables de la connaissance religieuse.

IV

Le problème de l'*objet propre de la connaissance religieuse* est implicitement résolu dans une série de pages de Calvin communiquées au lecteur. La plupart des citations consacrées au caractère subjectif, pratique, expérimental de la connaissance religieuse renferment une réponse claire et décisive à la question soulevée. Il nous suffira donc de compléter ce qui a été dit plus haut, en apportant de nouveaux témoignages que nous emprunterons de préférence, non à l'*Institution chrétienne* de Calvin, mais à ses ouvrages généralement moins connus.

L'objet propre de la connaissance religieuse, c'est Dieu saisi dans son rapport avec le sujet auquel il se révèle. « Nous regardons Dieu, quand il se montre Père et Sauveur *par effet* et qu'il nous en donne *l'expérience toute notoire* » (34, 132). Qu'il s'agisse du Dieu créateur ou de la providence divine, de la puissance ou de la justice de Dieu, dans tous les cas, le réformateur reste fidèle au point de vue religieux qui caractérise sa conception générale. Qu'on en juge par les déclarations suivantes.

La doctrine de la création a souvent préoccupé « les sub-

l'*Eglise libre*, 1898, N° 1 (*Publications diverses sur le fidéisme*, p. 276-278). Le fait historique, rappelé par M. Benoît, est parfaitement exact (*Opera Calvini*, cf. Réform., t. VII, p. xxx-xxxiv, 289-340 ; t. X, II, 82-128), mais les conclusions qu'il en tire dépassent singulièrement les prémisses qu'il invoque. J'ose renvoyer à mon étude sur *La christologie traditionnelle et la foi protestante*, 1894, p. 20-21 ; sur le fond de la question M. Ménégoz n'a malheureusement que trop raison. — Voy. E. F. Baehler, *Petrus Caroli und Johannes Calvin* (Jahrb. für Schweizergeschichte, Band 29 [1905], p. 41-169.)

tils, c'est-à-dire ceux qui cuident être bien sages en leur cerveau. » Les philosophes nous en « parlent d'une autre façon » que Dieu qui « a connu ce qui pouvait nous mieux édifier. Car il n'est pas question de tenir ici école de disputes subtiles; mais il est question de nous apprendre combien nous sommes tenus à Dieu, de nous exercer en ces deux articles, c'est assavoir que nous ayons honte de nous et de ce qui nous est propre, que nous soyons confus en regardant que c'est de notre nature. Et puis de l'autre côté, que nous soyons ravis, connaissant la bonté et la grâce de Dieu, quand il nous a faits tels que nous sommes d'un si beau et excellent artifice. Voilà, dis-je, où il nous faut appliquer notre étude, et non point s'enquérir par le menu et subtilement des causes, des raisons et des moyens qui sont en la création des hommes... Dieu donne aux philosophes de regarder et spéculer beaucoup de choses, qui ne seront point apprises du commun mortel et des idiots (gens simples), mais ici Dieu ne nous a pas voulu appeler en telle école. Quoi donc? Il nous a voulu déclarer ce qui nous était profitable pour notre salut... afin que nous n'ayons nulle excuse, ni grande, ni petite, ni les clercs, ni les ignorants et simples gens. Car, si Dieu traitait les choses pas trop subtilement, les grands clercs cuideraient qu'ils auraient acquis une telle science par leur étude ou parce qu'ils auraient été plus sages. Or, Dieu met ici les choses en tel sens qu'il ne faut pas beaucoup philosopher après où il ne faut point de grandes spéculations, tellement que les idiots ne peuvent dire : « Oh, je n'ai point été à l'école. » Il ne faut point avoir ni lettres ni grand savoir pour comprendre ce qui est ici dit. Voilà donc comme les grands clercs seront tous plus à condamner, s'ils n'aperçoivent point ce qui doit être connu des plus rudes; et ceux aussi qui n'ont point étudié n'auront nulle excuse pour se couvrir, d'autant que Dieu met ici ce qui nous doit être connu à tous. » (33, 487-488). A la lecture de ces déclarations si nettes et si catégoriques sur la foi au Dieu créateur, on ne sera plus tenté de voir dans Calvin le docteur intellectualiste et le théoricien à outrance qu'a imaginé la tradition.

Le réformateur n'est pas moins clair et explicite lorsqu'il parle de la Providence. « Nous voyons des fantastiques lesquels, quand ils parlent de la providence de Dieu, ce n'est sinon pour l'entortiller dans des spéculations qui sont si lourdes que c'est pitié, et n'en rapportent nulle édification. Ils diront assez : « Dieu change, Dieu remue » mais quoi? ce n'est pas pour être édifié en sa crainte. Or, il est ainsi que quand l'Ecriture sainte nous traite de la providence de Dieu, elle veut que là nous connaissions sa puissance. Et en quelle sorte la connaîtrons-nous et à quel propos? C'est pour adorer celui qui nous tient en sa main, et qui a tout empire et en la vie et en la mort ; c'est que nous lui soyons sujets, vu qu'il a toute autorité par-dessus nous. L'Ecriture d'autre côté nous montre que Dieu est sage quant à ce régime du monde. Il n'est pas question donc de dire : « Dieu fait ce que bon lui semble, et nous ne savons point si c'est bien ou mal, » mais au contraire confessons que tout ce qu'il fait est bien, encore que nous n'en sachions les raisons, que nous adorions cette sagesse secrète.... Avisons donc de nous retirer sous sa protection, ne doutant point que s'il a toutes créatures en sa main, voire jusqu'aux petits passereaux qui sont de petite valeur et estime, jamais il ne nous mettra en oubli, non point seulement en tant que nous sommes ses créatures, formées à son image, mais que nous sommes ses enfants, ainsi qu'il nous a adoptés par notre Seigneur Jésus-Christ. » (33, 602. 604).— Il ne suffit pas d'être « convaincu par raison que Dieu est par-dessus l'ordre de nature, chose qui se démontre évidemment » ; il faut en être « touché » ; Dieu « veut que nous sentions qu'il est prochain. Voilà donc à quoi nous devons penser quand le ciel se trouble, que les nuées se font en l'air, qu'il y a des pluies et changements de temps, c'est assavoir que notre Seigneur se déclare par ce moyen-là à nous, et qu'il nous attire à soi, voyant que nous n'y pensons pas assez. » (34, 432-433). Cette connaissance religieuse de la Providence divine a besoin d'être conquise et maintenue à l'encontre de tous les doutes de notre cœur naturel ; elle n'est pas une science théorique, apprise une fois pour toutes par

l'intelligence et confiée à la garde de la mémoire ; elle se résout en confiance filiale, en obéissance à la volonté de Dieu ; elle est un acte moral, accompli non par notre volonté propre, mais par la vertu du Saint-Esprit. « Nous sommes toujours en doute et en branle, il n'y a nulle fermeté en nous, et encore que nous ayons entendu que Dieu gouverne tout, que son empire est souverain, qu'on nous en ait assuré, que cela nous ait été réitéré plusieurs fois, nous ne laissons pas d'avoir toujours des fantaisies qui obscurcissent nos esprits, nous entrons en des spéculations je ne sais quelles, et puis nous sommes agités de beaucoup de troubles qui nous viennent, et étant ainsi saisis de nos vaines fantaisies, nous ne savons que c'est de nous fier en Dieu et nous appuyer sur sa vertu. » Il faut que le Saint-Esprit nous « éveille, et que nous apprenions de magnifier mieux la gloire de notre Dieu, voire connaissant que tout ce qui a accoutumé de nous épouvanter n'est rien au prix de lui, d'autant qu'il se pourra assujettir et Satan et le monde et ce qui est contraire à notre salut, il faudra même que tout cela s'adonne à son service quand il voudra. » (29, 195-196).

L'expression la plus fidèle et la plus complète de cette confiance obéissante et libre, de ce religieux abandon à la Providence, c'est la prière. Par elle nous prenons possession de tous les biens spirituels que Dieu nous offre, par elle nous faisons l'expérience de sa puissance et de sa bonté, par elle nous arrivons à la certitude vivante et personnelle de la Providence divine. « Par oraison, nous cherchons et trouvons les trésors, lesquels sont montrés et enseignés à notre foi en l'Evangile. Or, combien l'exercice de prier est nécessaire et en combien de manières il nous est utile, on ne le pourrait assez expliquer par paroles. Ce n'est pas certe sans cause que le Père céleste témoigne que toute l'assurance de notre salut consiste en l'invocation de son nom (Joël 2 : 32), vu que par icelle nous requérons et obtenons la présence tant de sa providence, par laquelle il se montre vigilant à penser à nous, que de sa vertu, par laquelle il nous défende et soulage notre imbécillité et défaut, qu'aussi de sa bonté, par la-

quelle il nous reçoive en grâce, nonobstant que nous soyons chargés de péchés, et pour bref parler, vu que par icelle nous l'appelons, afin qu'il se déclare entièrement nous être présent. De là revient un singulier repos à nos consciences. Car après avoir exposé à notre Seigneur la nécessité qui nous serrait de près, nous avons suffisamment où nous reposer, entant que nous entendons que rien n'est caché de notre misère, à celui duquel la bonne volonté envers nous nous est certaine, et le pouvoir de nous aider indubitable. » (Inst. chrét. 3, 20, 2)[1].

Faut-il, après avoir traité de l'objet de la connaissance religieuse dans son acception la plus vaste, descendre au détail? Si le Dieu créateur, le Seigneur qui conserve et gouverne le monde se fait connaître non par le raisonnement et la démonstration théorique, mais par l'action de son esprit qui touche le cœur et le rend capable de prier, d'adorer, de se donner, il en est de même de chacun des attributs divins. Pour les percevoir, pour en être assuré et joyeux, le chrétien n'est point appelé à s'élever à la divinité par la voie discursive de la dialectique ou par l'effort sublime de la spéculation. Croire au Dieu juste, à l'Eternel tout puissant, au Père céleste plein de bonté et de miséricorde, ce n'est pas professer une théorie philosophique ou dogmatique sur l'Etre suprême, sur les propriétés de son essence, sur les modalités de son action; ce n'est pas adhérer à une croyance ou réciter une formule, « ce n'est point assez que nous protestions que Dieu est juste, mais le principal est, quand ce vient à la pratique, que nous trouvions bon tout ce qu'il fait, que nous soyons volontiers sujets à sa puissance, que s'il nous afflige nous n'entrions pas en procès contre lui, que nous ne soyons point dépités qu'il gouverne autrement que notre désir ne porte. » (35, 193. Voy. aussi 33, 200.) « Quand nous aurons connu la puissance de Dieu pour nous anéantir sous lui, et confesser que c'est bien raison qu'il domine sur

[1] Voy. aussi 28, 606-608; 29, 179-180. 189. 192; 30, 196. 201-202.

nous et qu'il y ait toute autorité et que nous lui obéissons, voire non par force, mais d'un esprit débonnaire et paisible, voilà une vraie confession que Dieu est tout puissant.... Comment c'est que la puissance de Dieu doit être connue de nous, c'est afin que nous ne doutions point qu'il ne fasse tout ce qu'il aura conclu, non point empruntant conseil de nous, mais pour ce qu'il est la fontaine de toute sagesse, c'est à lui d'assigner ce qui est bon de faire, car tout cela est tellement en sa main que rien ne le peut empêcher qu'il n'accomplisse tout ce qu'il a ainsi avisé. Ceci sera mieux entendu par la pratique. Ceux qui causent de la puissance de Dieu sans propos ni raison, viendront chercher des choses extravagantes. Et pourquoi Dieu ne fait-il ceci, vu qu'il est tout puissant? Voire, mais est-ce à nous de lui faire jouer des tours çà et là? C'est à lui d'ordonner, et puis c'est à lui de faire. Cependant ceux-là même ne prennent point garde d'attribuer à Dieu toute vertu, quand il est question d'espérer en lui. Et c'était là où il nous fallait appliquer la puissance de Dieu, c'est qu'il ne faillira point à nous tenir promesse, et que si notre salut est en sa main, nous sommes assurés que nul mal ne nous peut advenir; s'il nous a en sa protection, nous serons aussi tout persuadés que nous serons invincibles contre nos ennemis. Voilà, dis-je, où il nous fallait méditer la puissance de Dieu; comme il nous est montré quand il est dit que nul ne nous ravira de la main de Jésus-Christ, lequel nous a pris en sa garde. Et pourquoi? Car le Père qui nous a commis à lui est plus fort que tous. Pourquoi est-ce et à quel propos que Jésus-Christ nous propose la puissance invincible de Dieu son Père? C'est afin que nous soyons paisibles, ne doutant point qu'il nous sauvera, voire quelques efforts que Satan fasse et machine contre nous. Car Dieu est tout-puissant. En cela voyons-nous qu'il nous faut conjoindre la puissance de Dieu avec sa bonne volonté, voire telle qu'il nous la déclare par sa parole. Quand nous aurons cela, nous ne lâcherons point la bride à beaucoup de spéculations extravagantes, et aurons aussi de quoi repousser

les moqueries de ceux qui se voudraient jouer de la vertu de Dieu comme d'une pelotte[1]. » (35, 478-480. Cf. 34, 962; 29, 484; Institut. chrét. I, 16, 3-4; I, 5 passim; I, 14, 4.) « Avec la puissance de Dieu il faut que sa justice, sa bonté, sa sagesse soient comprises. Et pourquoi? A ce que nous soyons instruits à le craindre, à cheminer en son obéissance; et d'autre côté, que nous puissions nous reposer en lui, ayant de si beaux témoignages de son amour, que nous le puissions invoquer, étant assurés qu'il nous regarde et qu'il a pitié de nous, et que nous sommes sous sa protection, que recourant à lui quand nous sommes destitués de conseil, il nous instruit par son saint Esprit. » (35, 315-316; cf. 35, 319-320. 167-168; 34, 529-531.)

Le Dieu en qui Calvin met sa confiance, celui qu'il invoque et qu'il glorifie, partant celui qui est l'objet de sa connaissance religieuse, c'est le Dieu de la conscience et de l'Evangile, celui qui, après avoir parlé à Moïse et aux prophètes, s'est pleinement révélé dans son fils unique. Mais Calvin, comme les autres réformateurs, adresse indifféremment son hommage au Père céleste et à celui qui en est la parfaite image et la suprême manifestation. La piété, la prière, l'adoration, les actions de grâces des fidèles, vont à Jésus-Christ, dont la divinité est l'affirmation souveraine de la foi chrétienne et l'article essentiel de la doctrine protestante. Il faut avouer que, sur ce point, il n'est pas facile de distinguer entre l'intérêt religieux qui inspire et domine la christologie de Calvin et la formule dogmatique qui sert d'expression à sa foi. L'un et l'autre se confondent si complètement que, le plus souvent, un triage est impossible; le fond et la forme sont indissolublement unis. Qu'on lise, dans l'Institution chrétienne, les chapitres sur la Trinité (I, 13) ou sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ (II, 12-17), et l'on constatera aisément que les idées originales et réformatrices de Luther, dont nous avons signalé la trace dans maintes déclarations de Calvin sur Dieu, n'ont pas marqué d'une

[1] On trouvera d'autres passages caractéristiques de Calvin sur le même sujet cités dans nos *Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu*, 1907, p. 113-115.

empreinte très profonde la théorie christologique du réformateur de Genève. Le doctrinarisme scripturaire qui règne dans ces pages, que le bûcher de Servet éclaire d'un sinistre reflet, n'est pas moins rigide que les définitions et les syllogismes de la scolastique du moyen âge. Il semble que le programme, esquissé par Mélanchthon dans ces paroles célèbres : « Connaître Christ, c'est connaître ses bienfaits[1], » ait été à jamais oublié.

Il n'en est rien cependant. En dépit de ces apparences, le réformateur encore asservi à la tradition catholique, n'a pas entièrement étouffé la voix du Réformateur, apôtre du pur évangile de Jésus-Christ. Telle est la puissance du principe évangélique de la foi et du salut par la foi, qu'il agit, au travers de l'épaisse cuirasse des formules traditionnelles, sur le cœur de cette christologie que l'on croyait irrémédiablement figée dans les moules et les cadres du passé. Le caractère subjectif et pratique, expérimental et vivant de la foi au Sauveur s'affirme en dépit de la métaphysique des Conciles et se fait jour dans des témoignages qu'il faut accueillir avec d'autant plus de gratitude qu'ils sont plus rares et plus involontaires. Si l'Institution chrétienne ne fournit guère d'indications dans ce sens[2], on trouvera, dans d'autres ouvrages de Calvin, des passages qui placent la connaissance religieuse du Christ dans le même jour et sur le même terrain que la connaissance religieuse de Dieu. De même que celle-

[1] Préface des *Loci* de 1521, voyez aussi Confession d'Augsburg II, 3, § 31-32 ; *Apologie*, II, 46-101 ; III, 33 ; XII, 72. On trouvera sur ce point des citations caractéristiques de Luther et des autres réformateurs dans quelques-unes de nos études christologiques, *Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante*, 1891, p. 18-19 ; *La christologie traditionnelle et la foi protestante*, 1894, p. 35-40.

[2] Je rappellerai cependant l'importante déclaration dans laquelle Calvin reproche aux docteurs catholiques d'avoir dépouillé le Sauveur de sa vertu et dignité, puisqu'ils ne savent pas « à quoi tendent » les attributs du Sauveur, quels sont « la fin et l'usage de ces noms. » (II, 15.) Peut-être y aurait-il lieu de montrer que les plus anciennes éditions de l'*Institution*, celles de 1536 et de 1539, n'enseignent pas avec la même rigueur que celle de 1559, le monopole métaphysique du Christ. Calvin établit entre l'œuvre du Sauveur et la conscience des fidèles un rapport téléologique de solidarité, qui reproduit une des pensées les plus neuves et les plus fécondes de Luther.

ci est l'expérience de l'action divine, c'est-à-dire de la puissance et de la sagesse, de la sainteté et de l'amour du Père céleste, ainsi la divinité du Christ se révèle au croyant par les effets rédempteurs et régénérateurs de son œuvre et de sa personne.

« Comme le Père miséricordieux nous offre son Fils par la parole de l'Evangile, ainsi nous l'embrassons par foi et le reconnaissons comme à nous donné... Les seuls fidèles jouissent de Christ, lesquels le reçoivent étant à eux envoyé, ne le rejettent point leur étant donné et le suivent étant appelés de lui. » (22, 46[1]. Voy. aussi 28, 288. 292). « Quiconque doute de son salut, celui-là déclare qu'il ne tient rien de ce que nous confessons, que Jésus-Christ a son empire souverain au ciel et en la terre, que Dieu gouverne le monde par lui, qu'il fait que toutes créatures plient le genou devant lui pour lui faire hommage, bref nous ne connaissons point que Jésus-Christ soit ressuscité, mais nous le venons anéantir et abolir en tant qu'en nous est la vertu du Saint-Esprit, qui s'est déclarée en sa résurrection. » (28, 581.) Cela revient à dire que connaître le Seigneur ressuscité, c'est avoir part à la vie immortelle et glorieuse qu'il a mise en évidence par son triomphe sur la mort et qu'il communique à tous ceux qui se donnent à lui. Si l'on pouvait douter du sens de la « confession » de Calvin, les paroles qui suivent de près celles que nous venons de transcrire lèveraient toute hésitation. « Voilà la substance de la foi. Or il faut que nous ayons cette foi-là au cœur et en la bouche. Il est vrai que ce serait peu de chose de parler des grâces et des bénéfices que notre Seigneur Jésus-Christ nous a apportés ; nous en verrons beaucoup qui en babilleront assez, et cependant de quoi leur profite-t-il, sinon de plus grande considération ? Ce n'est pas donc beaucoup que d'avoir au bout de la langue une confession devant les hommes, mais il faut que la racine soit au cœur, il faut, dis-je, que nous ayons la vertu de la mort et

[1] Entre la plus ancienne explication qu'a donnée LUTHER du deuxième article du *Credo* et celle que renferme l'*Instruction et confession de foi* de CALVIN (1537), la concordance s'étend parfois jusqu'aux expressions. Cf. C. R. 22, 52-56.

de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ imprimée en nous. » (28, 582.) « Il n'est point question d'honorer notre Seigneur Jésus-Christ, quand on lui fera beaucoup d'agios et de cérémonies, mais quand on s'assujettit simplement à la doctrine en laquelle il veut être connu et en laquelle aussi il se montre à nous face à face. » (51, 331[1].) Cette « obéissance à la doctrine chrétienne » n'est pas, selon Calvin, une simple adhésion de l'intelligence à une formule doctrinale, mais un acte de confiance, une soumission de la volonté au Dieu saint et miséricordieux, manifesté en Jésus-Christ. Aussi le réformateur résume-t-il son enseignement christologique dans ces fortes et substantielles paroles : « Ce que nous avons dit de notre Seigneur Jésus, se doit rapporter à ce but (le latin porte : ad unum hunc scopum) qu'étant damnés, morts et perdus en nous-mêmes, nous cherchions absolution, vie et salut en lui. » (Inst. II, 16, 1.) Voy. aussi II, 16, 11. Est-ce là le langage d'un docteur scolastique, en quête de formules correctes pour établir indiscutablement son orthodoxie ? J'estime plutôt que cette phrase qui forme la conclusion de la doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur, est un témoignage rendu aux « bienfaits » de Celui qui manifeste sa gloire divine dans les effets salutaires et bénis de son œuvre et de sa personne[2]. Ce qui achève de confirmer cette interprétation, c'est la vigueur avec laquelle Calvin repousse les définitions subtiles, imaginées par la fantaisie spéculative d'un Osiander, de même que Mélanchthon, glorifiant les bienfaits du Christ, condamnait les rêveries métaphysiques des anciens Pères et des docteurs scolastiques : *non quod isti docent ejus naturas, modos incarnationis contueri.* « C'est à bon droit que saint Paul, après avoir parlé du vrai office de Jésus-Christ, prie qu'il donne esprit

[1] Cf. 48, 12 : « Discamus... Christum neque in cœlo neque in terra aliter quam fide quærendum esse... » 48, 196 : « Ubi cognoscitur Christus, evangelii summam nobis constare. »

[2] Voy. II, 13, 1 : « D'un nombre infini (de témoignages) qu'on pourrait amasser il nous est utile de choisir principalement ceux qui peuvent servir à *édifier nos âmes en foi et vraie fiance de salut.* »

d'intelligence aux siens pour leur faire comprendre quelle est la longueur, hautesse, largeur et profondeur, assavoir la charité de Christ, laquelle est par-dessus toute science (Ephés. 3, 16-19), comme si de propos délibéré il barrait nos esprits entre des treillis, pour les empêcher de décliner tant soit peu que ce soit çà et là quand il est fait mention de Christ, mais les exhorter à se tenir à la grâce de réconciliation qu'il nous a apportée. » (Inst. chrét. II, 12, 5.)

V

Le passage qu'on vient de lire ajoute un dernier trait aux caractères qui distinguent la connaissance religieuse d'après les principes de Calvin. Le réformateur est profondément pénétré de *la nature inadéquate et essentiellement symbolique de nos conceptions*, et il a une vive et claire conscience des *limites infranchissables imposées à notre connaissance des choses divines*. Il importe de laisser immédiatement la parole à Calvin lui-même et de mettre les lecteurs en présence de textes qui leur permettront de formuler un jugement.

En parlant du langage biblique qui prête à Dieu des sentiments humains et qui dit de lui qu'il se repent et se met en colère, l'auteur de l'Institution s'exprime de la manière suivante : « Ce mot de Repentance a un même sens que toutes les autres formes de parler, lesquelles nous décrivent Dieu humainement. Car pource que notre infirmité n'attouche point à sa hautesse, la description qui nous en est baillée se doit soumettre à notre capacité pour être entendue de nous. *Or le moyen est qu'il se figure non pas tel qu'il est en soi, mais tel que nous le sentons*. Combien qu'il soit exempt de toute perturbation, il se dit être courroucé contre les pécheurs. Partant comme quand nous oyons que Dieu est courroucé, nous ne devons pas imaginer qu'il y ait quelque commotion en lui, mais plutôt que cette locution est prise de notre sentiment, pource qu'il montre apparence d'une personne courroucée, quand il exerce la vigueur de son jugement, ainsi

sous le vocable de Pénitence, nous ne devons concevoir sinon une mutation de ses œuvres, pource que les hommes en changeant leurs œuvres témoignent qu'elles leur déplaisent. Partant comme tout changement entre les hommes est correction de ce qui déplaît, et la correction vient de pénitence, pour cette cause le changement que fait Dieu en ses œuvres, est signifié par ce mot de Pénitence. Combien que cependant son conseil ne soit point renversé, ni sa volonté tournée, ni son affection changée, mais ce qu'il avait de toute éternité pourvu, approuvé, décrété, il le poursuit constamment sans varier, combien qu'il y apparaisse au regard des hommes une diversité subite. » (*Institution chrétienne* I, 17, 13). — A maintes reprises, Calvin rappelle que l'anthropomorphisme est une des formes nécessaires et essentielles de la pensée et du langage religieux. Cela n'empêche pas le réformateur de condamner sévèrement les moines anthropomorphistes de l'ancienne Eglise. (Voy. 9, 86. 206; 40, 53.) — Comment parle-t-il des anges, par lesquels « Dieu besogne pour gouverner les choses humaines? Il faut que Dieu descende pour être compris de nous, c'est-à-dire qu'il ne se montre point selon sa gloire, qui est infinie, mais selon qu'il voit quel est notre sens, qu'il s'y accomode. Bref, jamais nous ne connaîtrons Dieu tel qu'il est, mais nous le connaîtrons en telle mesure qu'il lui plaira de se manifester à nous selon qu'il connaît qu'il nous est utile pour notre salut. Or cette façon de parler que nous voyons ici, quand il est dit que les Anges ont comparu devant Dieu comme en un jour solennel, est prise des Rois de ce monde, lesquels tiendront leurs états et leurs assises... L'Ecriture nous a voulu accomparer Dieu aux princes terriens... » (33, 57-58.) — L'Eternel demande à Satan d'où il vient, ce qu'il fait, s'il a vu son serviteur Job. Mais quoi? dit Calvin à ce propos, d'autant que nous ne comprenons point ces choses en notre rudesse et en une si petite mesure, comme elle est en notre sens, il faut qu'il y en ait une déclaration qui nous soit convenable. Et en cela nous voyons la bonté de Dieu, de ce qu'il se conforme à nous, d'autant que nous ne pouvons point parvenir à lui, que nous ne pouvons

pas monter si haut, il se rend familier, il est comme transfiguré afin que nous connaissions ce qui nous est bon et propre. » (33, 62-63.) — Par cette accommodation à notre « rudesse[1] », Dieu n'entend pas nous donner une définition adéquate de son être, il veut réveiller en nous des sentiments conformes à notre destination et en harmonie avec les devoirs qui nous incombent. Ce dernier point de vue est particulièrement remarquable. Le réformateur fait preuve d'une intelligence fine et profonde de la vraie nature du symbole religieux. L'Ecriture ou, comme dit Calvin, le Saint-Esprit n'est nullement préoccupé de la correction parfaite de l'idée, de sa conformité rigoureuse avec l'objet qu'exprime l'anthropomorphisme; ce qui importe, c'est que le fidèle puise, dans l'expression dont se sert l'auteur sacré, une émotion féconde et salutaire, un principe de conduite, un motif d'action joyeuse ou de filiale soumission.

Quelques exemples mettront en pleine lumière la pensée

[1] 35 : 311 : « Si la façon d'enseigner était subtile et haute en l'Ecriture sainte, qu'il n'y eût que les gens lettrés qui y pussent mordre, nous serions reculés, et la plupart prendrait occasion de dire : « Hélas! et que puis-je faire? Je n'ai point été à l'école, et Dieu ne daigne pas se déclarer sinon à gens de lettres. » Mais quand nous voyons que Dieu nous mâche les morceaux et nous appatelle comme des petits enfants, et se conforme à notre rudesse, et qu'il nous baille les choses en telle façon que les plus petits et les plus ignorants même en peuvent avoir leur part et leur droit, je vous prie, ne devons-nous pas prendre tant plus de courage pour sentir et comprendre ce qu'est de Dieu et nous consoler en cette bonté si grande qu'il montre envers nous? Car s'il n'avait un soin inestimable de notre salut, il ne daignerait pas descendre si bas; mais quand il veut s'abaisser en ses créatures et que, voyant ce qui nous est propre, il se montre à nous tel que nous le pourrons concevoir, en cela n'apercevons-nous pas combien il nous aime et comme il procure notre salut? » — Calvin ne craint pas d'appliquer cette idée de l'accommodation divine aux sacrements de la nouvelle alliance. « Comme au Baptême nous voyons-là de l'eau, en la cène, nous voyons du pain et du vin, et pourquoi est-ce que notre Seigneur Jésus-Christ, qui est l'image vive de Dieu son Père, auquel habite toute plénitude de divinité, pourquoi est-ce qu'il se déclare à nous en des choses corruptibles et en ces éléments du monde? C'est à cause de notre infirmité, voyant que nous ne pouvons pas parvenir à sa vertu spirituelle. Voilà pourquoi il nous figure ses grâces sous les éléments visibles, et même ici nous devons contempler la vertu céleste de son Esprit. » (29, 168-169).

du réformateur. Il est dit au Deutéronome, que « Dieu se réjouira en bien envers les Israélites, comme il s'est réjoui envers leurs pères. » (30, 9.) « Voilà, observe Calvin, une façon de parler qui emporte beaucoup. Il est vrai que Dieu n'est point sujet à nos passions pour se réjouir à la guise des hommes, il n'y a rien de semblable en lui ; mais il parle ainsi pource qu'il ne peut assez exprimer l'amour qu'il nous porte, sinon par telles similitudes. » Le but de ces similitudes n'est pas de nous initier aux insondables mystères de la divinité : « il ne faut point avoir des imaginations si lourdes, de penser que Dieu soit ému de passions d'un côté et d'autre. » L'anthropomorphisme dont se sert l'Ecriture tend à « ce que nous soyons tellement ravis de l'amour divin, que nous ne désirions rien plus que de nous ranger à notre Dieu, comme c'est aussi à quoi il prétend.... Et c'est afin d'amollir la dureté de nos cœurs, c'est afin de nous enflammer tellement que nous ayons un autre zèle que nous n'avons pas... A l'opposite, quand nous lui mettons barre à l'encontre, qu'il ne peut user de ses grâces envers nous et les déployer comme il serait appareillé de son côté, il dit que nous contristons son Saint-Esprit. Voilà comme le prophète Isaïe en parle : Ils ont contristé l'Esprit de Dieu, dit-il. Non pas que Dieu soit sujet à se dépiter, comme j'ai dit, mais c'est pour rendre les hommes tant plus coupables, et pour leur faire avoir horreur de leur malice, quand ils lui auront été ainsi rebelles et qu'ils ne pourront souffrir qu'il leur fasse du bien. » (28, 567-568.) Ne ressort-il pas de ces déclarations que les termes bibliques qui attribuent à Dieu la joie ou la tristesse n'expriment pas, si j'ose dire, les états d'âme de la divinité, mais traduisent le rapport que l'âme croyante ou la volonté rebelle soutient avec Dieu ? L'Ecriture sainte ne renferme pas une psychologie transcendante de l'être divin, mais elle rend témoignage à l'esprit de Dieu se révélant dans l'esprit de l'homme.

Faut-il citer d'autres preuves et de plus amples témoignages? Qu'on lise attentivement le commentaire de Job 2 : 2-3 : « Dieu n'a que faire d'interroger Satan. Toutes choses

lui sont présentes; mais pource que nous ne comprenons point cela, il faut que nous ayons quelques façons de parler qui nous soient plus familières, et que Dieu ne se montre pas tel qu'il est en son essence infinie (car nous en serions engloutis) mais qu'il se montre tel que nous le concevons et tel que nous le pouvons porter. Et en cela voyons-nous sa grande bonté envers nous, d'autant que quand nous ne pouvons point parvenir à lui, il descend ici-bas afin que nous le connaissions, voire autant qu'il nous est utile; car nous serions accablés, si nous présumions entrer en sa grande majesté. Si nous ne pouvons regarder le soleil que nos yeux n'en soient éblouis, je vous prie, comment contemplerons-nous la gloire de Dieu en sa perfection? Il est impossible jusqu'à ce que nous soyons reformés, comme dit saint Jean, que nous le verrons tel qu'il est, quand nous serons semblables à lui (1 Jean 3 : 2). Maintenant contentons-nous d'être de ses enfants, et d'avoir la grâce de son adoption scellée en nos cœurs par le Saint-Esprit. Et puis connaissons-le en l'image en laquelle il se montre à nous. » Quel est, dans le cas présent, cette image que nous présente le livre de Job? C'est celle de l'Eternel conversant avec Satan qui répond au Seigneur : « Je viens de circuire et rôder par la terre » Qu'est-ce à dire? Si « Dieu n'a que faire d'interroger Satan », si cette scène céleste ne nous apprend rien sur l'essence de Dieu et sur le mode de son action, quelle est la valeur et la portée de « l'image en laquelle Dieu se montre à nous? » Elle ne nous communique pas une connaissance objective, mais veut faire sur nous une impression subjective, elle nous rappelle à la vigilance et à la confiance en Dieu. « Or, tant y a qu'ici nous voyons ce qui a été touché, que Satan ne cesse (comme dit saint Pierre) de faire ses circuits, comme un lion bruyant, qu'il cherche toujours nouvelle proie. Puis qu'ainsi est, faisons bon guet, et soyons sur nos gardes; car après que saint Pierre nous a ainsi menacés, il ajoute : « Résistez-lui constamment en foi. » Or par cela il nous montre qu'il ne faut point que nous soyons effrayés, encore que Satan ait une telle vertu et qu'il soit appelé le prince du monde, que

nous ne craignions point, dis-je, d'être abîmés par lui, moyennant que nous soyons armés de foi. Car nous aurons assez de force, et nous serons assurés de la victoire, quand nous serons appuyés en Dieu et en la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ. » (33, 110-111.)

La parenté étroite qui règne entre l'anthropomorphisme dont l'esprit humain ne saurait se passer et les limites imposées à notre connaissance religieuse, est indiquée dans le passage précédent avec une clarté parfaite. Calvin revient souvent à cette idée ; son symbolisme est une des formes de son agnosticisme. « Nous savons la folle curiosité qui est aux hommes. Ils veulent toujours contempler Dieu en son essence. Or ils ne peuvent. D'autant plus donc nous faut-il être attentifs à ces façons de parler qui sont conformes à notre infériorité. Voici Dieu qui nous est visible : mais en quelle sorte ? Il habite en son palais. Voulons-nous donc approcher de lui ? Le voulons-nous connaître selon que notre capacité le porte ? Venons à ce palais, et n'y entrons pas d'une audace furieuse pour comprendre tous les secrets de Dieu, car s'il habite en un palais, il faut bien qu'il ait autant de puissance pour le moins qu'aurait un roi du monde qui n'est qu'une créature caduque. Ainsi donc contentons-nous de voir ce palais de Dieu si excellent, pour adorer sa majesté ; et s'il lui plaît d'approcher de nous, il faut bien que nous venions au-devant de lui avec toute révérence et que nous ne passions point notre mesure. Voilà, dis-je, ce que nous avons à retenir de cette façon de parler, quand ces nuées sont appelées « les piliers du palais de Dieu » (Job 36 : 29), et est dit qu'elles soutiennent son pavillon ou qu'elles sont là conjointes comme une partie. Car c'est afin qu'il nous suffise de goûter que c'est la majesté de Dieu autant qu'il nous la déclare par ses œuvres. » (35, 309.) L'image qu'explique Calvin en la commentant sert à la fois à voiler une vérité religieuse trop haute pour l'intelligence des mortels, et à rendre cette vérité assez sensible pour inspirer aux fidèles la « révérence » due à la « majesté » de Dieu.

En effet, la révélation divine, toujours proportionnée à la

capacité religieuse et morale de ceux qui en sont l'objet, ne va pas sans une occultation également déterminée par les besoins et les infirmités de la nature humaine. « Dieu nous révèle ce qui nous est bon et propre, mais il faut qu'il se réserve beaucoup de choses obscures. Pourquoi? Car nous sommes encore trop débiles pour monter si haut. » (35, 481.) Là réside la haute importance de la notion du Dieu caché. « Dieu n'exerce pas ses jugements de telle sorte qu'on les puisse observer et qu'on puisse dire : Voilà Dieu qui besogne. Nenni, mais souvent il sera comme caché. » (34, 383.) L'agnosticisme qui découle de cette affirmation capitale, revêt, chez Calvin, un caractère essentiellement religieux ; à vrai dire, cet agnosticisme finit par se résoudre en humilité, et l'humilité n'est possible que si elle se confond avec la confiance. Il est peu de pensées qui se rencontrent plus fréquemment dans les ouvrages du grand réformateur; il en est peu qu'il ait reproduites sous des formes à la fois plus variées et plus impressives. « Dieu se manifestant à nous en partie veut que nous ne soyons enseignés que de ce qui nous est bon et propre, mais si est-ce qu'il connaît notre capacité. Dieu donc nous révèle sa volonté selon notre portée; cependant il se réserve à soi ce que nous ne comprendrions pas, parce qu'il surmonte notre entendement. Quand nous aurons retenu cette leçon, nous aurons beaucoup profité pour un jour. Voilà Dieu qui a pris la charge et l'office de nous enseigner : eh bien! il ne faut pas là-dessus que nous soyons lâches à l'écouter; puisqu'il nous fait la grâce d'être notre maître, c'est pour le moins que nous lui soyons écoliers et que nous soyons attentifs à ce qu'il nous dira. Mais cependant notons quand il fait office de maître envers nous, que ce n'est pas pour nous révéler toutes choses dont nous pourrions douter et dont nous pourrions nous enquérir. Quoi donc? ce qu'il connaît être en édification, c'est-à-dire ce qu'il connaît nous être utile. » (35, 62-63.) — Mais il convient d'ignorer avec soumission tout ce que Dieu trouve bon de dérober à notre connaissance

actuelle; si notre esprit naturellement impatient et curieux[1] doit prendre conscience des limites qui lui sont imposées, il faut, d'autre part, accepter avec une joyeuse reconnaissance tous les enseignements qu'il plaît au Seigneur de nous donner. Négliger les vérités qui sont à notre portée, fermer les yeux à la lumière de la révélation divine, c'est commettre une faute non moins grave que de chercher à soulever ou à déchirer le voile qui nous cache la vérité parfaite et absolue. La présomption et l'orgueil des « fous enragés qui disent: je veux tout savoir et ne rien ignorer », est aussi condamnable que l'indifférence ou la paresse de ceux qui, sans écouter ce qu'ils doivent connaître, se hâtent de dire: Oh, je n'en crois rien, car cela surmonte ma portée. Vilain crapaud, que tu oses ainsi blasphémer à l'encontre de Dieu, d'autant qu'il ne te vient point rendre compte de tout ce qu'il fait, et qui ne daignes recevoir ce qui t'est caché, et que tu ne peux comprendre par ta bêtise? (35, 63. 65-66).... « Il faut que nous soyons réprimés non-seulement en nos langues, mais en toutes nos affections. Non pas que nous puissions tout faire, que nous ne sentions toujours quelque cupidité frétillante de nous enquérir par trop et de disputer contre Dieu, mais il faut batailler et que cela soit mis bas. Et c'est la sobriété à laquelle il faut que tous fidèles se réduisent par l'Evangile, pour donner gloire simplement à Dieu, confessant qu'ils ne savent rien. Mais il y a l'autre façon de parler qui est bonne et sainte, qu'il faut qu'ils suivent, c'est assavoir qu'ils demandent à Dieu qu'il les instruise. Car nous en voyons beaucoup qui se nourrissent en leur bêtise, et quand on tâchera de les amener à la vérité, ils n'en veulent point approcher, ils s'abrutissent pour n'en savoir rien et sont là du tout hébétés. Il faut donc que nous parlions, voire interrogeant Dieu, c'est-à-dire lui demandant qu'il nous instruise, après avoir confessé que nous ne savons rien, que nous sommes vides de toute clarté, de toute

[1] 33, 160: « Nous croyons que les hommes aimeraient mieux s'enquérir qu'on fait en paradis, que de savoir quel est le chemin d'y parvenir. »

intelligence et raison, qu'en notre esprit il n'y a que ténèbres et mensonges. Après donc avoir confessé cela, que nous venions interroger Dieu : Seigneur, qu'il te plaise de nous déclarer ce qui nous est bon de connaître. » (35, 485-486)[1]... « Les hommes se trompent de se vouloir enquérir de tout. ils se rompent le col en volant si haut ; c'est voler sans ailes comme on dit. Ainsi donc qu'ils apprennent à se contenter de ce qu'il plaira à Dieu de révéler. Voilà pour un item. Et puis pour le second que nous sachions bien ce que Dieu nous montre et en quoi il veut qu'un chacun de nous s'exerce, c'est que nous sachions ce qui nous peut édifier en sa crainte. Car il ne veut point que nous soyons sages pour être spéculatifs et pour voltiger en l'air, mais pour connaître comme nous avons à vivre, qu'il y ait sagesse conjointe avec la connaissance de régler notre vie comme il appartient. » (34, 514.)

Comment éviter le double écueil que Calvin ne se lasse pas de signaler aux chrétiens, l'indiscrète et orgueilleuse curiosité qui aspire à scruter les insondables profondeurs de Dieu, et l'inertie indifférente de la conscience qui ne cherche pas à s'instruire et à connaître la volonté divine ? Il faut apprendre docilement « en l'école de Dieu » et s'en tenir à ce qu'il daigne nous révéler. Car c'est lui-même qui nous éclaire dans la mesure où cela nous est utile. « De comprendre les secrets de Dieu est un don spécial, c'est un trésor qui nous est fermé jusques à ce que Dieu vienne par sa pure bonté nous illuminer et qu'il nous en distribue ce que bon lui semble ...Il nous faut regarder à Dieu toujours ; mais en premier lieu nous lui devons demander qu'il nous donne les yeux. Et cependant aussi nous le devons contempler au miroir qu'il nous présente, c'est assavoir en sa parole et puis en ses œuvres, et cheminer en telle sobriété, que nous ne veuillions point nous enquérir plus qu'il ne nous est licite et qu'il ne nous le permet. Il y a donc une façon de regarder Dieu qui est bonne et sainte, c'est que nous le contemplions d'autant qu'il lui plaît se manifester à

[1] Voy. aussi 35, 397-399 ; 33, 201-202 ; 35, 387-388, 472-473 ; 34, 441-442 ; 33, 237-238 ; 34,255-256 ; 34, 522-523 ; 33, 533-534 ; 33, 159-161.

nous, et, nous défiant de notre intelligence, que nous lui demandions d'être illuminés par son saint Esprit et que nous n'ayons point une curiosité trop grande ni présomption de savoir plus qu'il ne nous permet.... Puisque Dieu s'est déclaré à nous, selon qu'il savait nous être propre et utile pour notre salut, tenons-nous à cette connaissance qu'il nous en donne, et n'allons point nous égarer ni ça ni là. » (34, 512; 35, 245.)

Cette révélation, qui nous dispense avec mesure les vérités dont nous avons besoin et qui nous cache celles que nous ne pouvons pas encore supporter, cette parole que le Saint-Esprit scelle dans les cœurs et éclaire de sa divine lumière, se confond, pour Calvin, avec la Bible. « Nous ne savons croire sinon ce qui nous a été montré de Dieu : il faut donc là venir que notre foi soit fondée sur la Parole de Dieu et que l'Ecriture sainte soit toute notre sagesse. » (35, 484.) — Souvent, dans les ouvrages de Calvin, l'identification de la parole ou de la volonté de Dieu avec l'Ecriture est entendue dans un sens général; elle implique un jugement de valeur qui ne porte que sur le caractère religieux et moral des livres saints, sur leur efficacité pratique, sur leur vertu édifiante et sanctifiante. Ainsi comprise, la pensée de Calvin est juste, heureuse et féconde. Qui ne souscrirait aux paroles suivantes? « Dieu seul connaît bien ce qui nous est propre et utile. Et ainsi qu'il nous suffise d'être enseignés en son école, d'apprendre ce qu'il nous montre. Au reste, que nous connaissions sa volonté ainsi qu'elle est contenue en l'Ecriture sainte. Et cependant que nous ne soyons point si ingrats de rejeter le bien que Dieu nous veut faire et qu'il nous offre, que nous soyons là attentifs et que nous mettions peine de nous dépouiller de toutes nos affections mauvaises, et que nous souffrions tellement d'être enseignés de notre Dieu, que nous soyons édifiés en ce qu'il nous montre, que nous y profitions de plus en plus et que nous désirions d'y être confirmés tout le temps de notre vie. » (34, 520. Comp. 35, 242-343.) — Cependant Calvin ne se maintient pas toujours sur le terrain purement expérimental, ou plutôt la révélation

chrétienne qui s'est légitimée à sa conscience et qu'il a embrassée par la foi, prend, à ses yeux, une forme plus précise et plus étroite ; elle n'est pas seulement un témoignage de la sagesse et de l'amour de Dieu, la manifestation de la volonté divine s'exprimant dans les documents de l'ancienne et de la nouvelle alliance, elle se transforme en une autorité dogmatique qui s'impose à l'intelligence, en une règle qui veut être obéie par la volonté. Dès lors l'Ecriture sainte apparaît de nouveau au fidèle comme le code inspiré et infaillible, dont il faut tenir pour véritable et authentique chaque article et chaque lettre, en sorte que la foi s'identifie avec la croyance, et que l'on n'est chrétien qu'à la condition de sacrifier son intelligence sur l'autel d'une obéissance aveugle et d'une soumission sans bornes. Ainsi reparaît l'intellectualisme funeste que nous avons rencontré à chacun des tournants d'une route qui, en apparence, nous éloignait de l'ancienne scolastique, mais qui, après d'audacieuses montées et d'heureuses perspectives sur de nouveaux horizons, nous ramène en arrière et nous fait revenir à notre point de départ. Alors s'évanouissent les aperçus originaux et profonds qu'avait ouverts le réformateur sur les régions encore inexplorées du symbolisme religieux ; alors s'éteignent les lueurs prophétiques et les pressentiments révélateurs de la foi chrétienne, fille libre et joyeuse de l'Evangile du salut ; alors l'agnosticisme spirituel, fait d'humilité et de confiance, finit par se réduire à une adhésion docile à la formule rigide de la doctrine scripturaire. La théorie de la connaissance religieuse qui, sur les pas de Luther, ou plutôt sous l'inspiraton de la religion de l'Esprit, s'engageait dans des voies pleines d'avenir et riche de promesses, abjure ses saintes hardiesses et rentre dans les ornières de la religion d'autorité et de l'ancienne scolastique. Ce n'est pas la peine de l'y suivre ; ce serait reproduire les errements de l'école que maintes fois le réformateur paraissait avoir abandonnés, mais avec lesquels il n'avait pas su rompre sans retour.

VI

En recueillant les traits esquissés dans les pages qui précèdent et en essayant d'en faire la synthèse, nous nous souviendrons de ce que nous avons dit au début de cette étude. Calvin n'a jamais éprouvé le besoin ni émis la prétention de constituer une théorie de la connaissance religieuse. Comme Luther, il ne fit qu'aborder accidentellement, ou plutôt indirectement ce problème. Pour fixer la nature et le caractère de la foi chrétienne au sens évangélique, pour combattre la notion scolastique de l'autorité infaillible de l'Eglise et de la tradition, pour revendiquer les droits de la conscience éclairée par le témoignage du Saint-Esprit, il fut amené à formuler quelques principes dont il ne mesura pas toute la portée et dont il ne songea pas à tirer les dernières conséquences. Ces principes se trouvent mêlés à une série de thèses empruntées à la théologie du passé.

De là les incohérences et les contradictions que présentent les idées de Calvin sur la connaissance religieuse. Il affirme le caractère expérimental et pratique de la connaissance de Dieu : selon lui, elle n'est pas indépendante des dispositions intimes du sujet, elle sollicite toutes les énergies de son être moral, elle engage sa personne et sa conscience, elle se réalise par un acte de foi, par le don du cœur qui n'est possible que sous l'action du Saint-Esprit, au prix d'une nouvelle naissance et d'une vie consacrée à Dieu. D'autre part, Calvin fait de cette même connaissance, une fonction théorique ; il l'identifie avec l'idée complète et exacte que nous pouvons nous former des choses divines à l'école de l'Ecriture sainte ; elle est le résultat d'une opération intellectuelle, d'une adhésion de la pensée à la doctrine biblique, d'une soumission de la raison à l'autorité d'un code inspiré. Dans ces conditions, la foi ne se distingue plus de la croyance, et l'orthodoxie correcte et rigoureuse est à la fois la condition, la garantie et le critère d'un christianisme vivant et authentique.

De même, Calvin est profondément pénétré du caractère

relatif et symbolique de nos conceptions religieuses, il sait que Dieu accommode ses révélations à nos facultés et à nos besoins spirituels; il répète que nous ne connaissons pas Dieu dans son essence transcendante, mais uniquement dans le rapport qu'il soutient avec nous, il ne veut s'enquérir que des vérités manifestées par les effets salutaires ou redoutables de la présence et de l'action de l'Eternel. Et cependant, malgré cette sage et humble réserve, il agit comme s'il lui était permis et possible de pénétrer jusqu'au fond du sanctuaire; il oublie que nous ne connaissons que fragmentairement et que nous ne plongeons nos regards que dans un miroir obscur et imparfait; il maintient et canonise les formules christologiques et trinitaires des Pères et des conciles, il précise la doctrine de la prédestination avec une rigueur que n'a pas atteinte l'esprit subtil et profond d'Augustin, il place tous ces dogmes sous la sanction d'une autorité implacable. L'apôtre de l'Esprit, l'interprète de l'Evangile, le héraut de la foi libre et forte se fait inquisiteur et bourreau.

Assurément nous ne reprocherons pas à Calvin de n'avoir pas formulé le problème de la connaissance religieuse dans des termes qui nous sont familiers aujourd'hui, ni de ne l'avoir pas envisagé sous l'angle tracé par la pensée contemporaine. Les conquêtes de la psychologie moderne nous ont mis en présence de questions dont le réformateur ne soupçonnait pas l'existence. Il serait puéril de chercher dans ses œuvres la réponse à des problèmes qui n'existaient pas pour lui. Il serait plus absurde encore de s'étonner qu'il ait pu ignorer des vérités qui aujourd'hui nous semblent élémentaires. Mais on commettrait une œuvre non moins grave en se dissimulant les incohérences et les contraditions de ses idées sur la connaissance religieuse.

Aussi bien ces contradictions et ces incohérences s'expliquent-elles sans peine. Elles ne sont qu'un cas particulier qui rentre dans l'ensemble de la théologie de Calvin et de celle de tous les réformateurs.

En effet, on peut observer chez chacun d'eux un double courant religieux et dogmatique. L'un de ces courants nous

entraîne vers le passé, vers la religion d'autorité, dont Rome est le fidèle organe et la gardienne vigilante et sévère ; l'autre en nous ramenant à l'Evangile, nous porte vers l'avenir et nous garantit le progrès, à la condition que nous maintenions l'orientation donnée par l'Esprit et par la foi libre et joyeuse de nos pères spirituels. Les courants se rencontrent dans la conscience de nos réformateurs et existent chez eux, sans qu'ils se doutent de l'antinomie irréductible qui règne entre l'un et l'autre. Aujourd'hui cette contradiction éclate aux yeux des observateurs les plus superficiels. Il faut opter entre le principe autoritaire de la scolastique et le principe spirituel de l'Evangile.

Les notions de Calvin sur la connaissance religieuse souffrent du dualisme latent qui travaille tout le système de la théologie calvinienne. Il y a, dans ce que nous n'osons pas appeler son programme, un double élément dont nous avons constaté la présence persistante et invariable. Qu'on s'en tienne résolument à la partie spirituelle et évangélique de ce programme, que l'on dégage de la scolastique autoritaire du théologien intellectualiste l'âme libre et féconde du réformateur religieux, qu'en suivant les indications fournies par lui-même on cesse de confondre la croyance et la foi, qu'on se souvienne du caractère relatif et symbolique de tous nos dogmes, et l'on rentrera dans le grand courant de la tradition protestante, inaugurée par Luther et développée par le plus glorieux de ses collaborateurs.

On peut affirmer sans présomption que la théologie moderne a fait son choix ; elle s'est engagée avec une entière décision dans la voie frayée par la foi souverainement indépendante et vraiment religieuse de nos réformateurs. Des points les plus opposés de l'horizon théologique un nombre sans cesse grandissant de travailleurs se rencontrent sur la base large et solide d'un consensus religieux et dogmatique. Sans parler des pays de langue allemande et anglaise, la théologie évangélique de France n'obéit pas à un autre mot d'ordre. Elle rallie sous le drapeau du *symbolo-fidéisme* tous les esprits qui aspirent et collaborent à un renouvellement

de la dogmatique traditionnelle. Ne nous y trompons point: ce que l'on désigne sous ce terme inélégant et barbare, mais singulièrement commode et expressif, n'est pas un mouvement accidentel, caprice individuel d'un docteur ou mode passagère d'une école; il est le produit naturel et nécessaire de l'évolution scientifique issue des principes religieux de la Réforme; il est l'application fidèle et conséquente d'un programme dont les lignes maîtresses ont été tracées par Luther et Calvin; il est l'interprète docile et rigoureux de la foi protestante, de cette *fiducia cordis* qui se nourrit de la moelle de l'Evangile et qui s'appuie sur le seul fondement qui demeure, Jésus-Christ, le même, hier, aujourd'hui, éternellement.

LES

IDÉES MORALES CHEZ LES GRANDS PROSATEURS FRANÇAIS

du premier Empire et de la Restauration

PAR

J. CART[1]

CHAPITRE VII

Conclusion générale.

PREMIÈRE PARTIE

Des auteurs dont les idées morales ont été étudiées dans les chapitres précédents.

Lorsque des hommes se sont fait une place à part dans la littérature, les arts, la philosophie ou tout autre domaine de l'activité humaine, il y a toujours un grand intérêt à se rendre compte du chemin qu'ils ont dû parcourir pour en arriver là. Et si ces hommes, partis de points différents et parfois même fort opposés, ont fini par s'entendre — dans une certaine mesure tout au moins — sur des sujets qui étaient de nature à les diviser, n'y aurait-il pas un réel profit moral à étudier de très près le travail qui s'est accompli dans leurs esprits ? Jusqu'à quel point, par exemple, ces hommes ont-ils subi la double influence du temps où ils ont vécu, de l'éducation qu'ils ont reçue ? Faut-il les considérer comme les produits authentiques et les représentants attitrés de ces influences peut-être harmoniques, mais peut-être aussi opposées l'une à l'autre ? Leurs œuvres sont-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*. Livraisons de juillet 1906, mars, mai, juillet 1907, mars, avril, mai, juin 1908.

elles l'exacte expression de la pensée dominante à leur époque et comme le miroir où est venue, sans altération, se refléter l'image de cette même époque ?

Pour être complète, la réponse à ces questions m'aurait sans doute contraint à explorer un champ en lui-même très vaste, mais, fidèle au point de vue où je me suis placé d'emblée, j'ai estimé que ce champ pouvait être resserré dans des limites plus étroites. Dans ma pensée, il s'agissait, en effet, d'inventorier en quelque sorte les idées morales répandues dans de nombreux ouvrages et de s'assurer ainsi du plus ou moins d'accord que la tractation de sujets analogues avait établi entre des esprits très différents. Cet examen a permis de constater que, par des chemins parfois détournés et non sans trahir par instants quelque hésitation ou même quelque répugnance, nos auteurs se sont rencontrés sur plus d'un point important et, en particulier, sur celui des rapports qui existent entre la morale et la religion. Sans doute, on ne pouvait guère s'attendre à ce que tous envisageassent ces rapports de la même manière, mais n'est-il pas déjà remarquable qu'aucun d'eux ne les ait méconnus ?

Au début de ces études, j'ai prévenu les lecteurs que nous n'aurions pas à faire à des moralistes de profession, et il est certain qu'une tentative de puiser, dans leurs écrits, la matière d'un manuel de conduite, une espèce de catéchisme de casuistique, aurait été absolument déplacée. On peut être assuré que nul d'entre nos auteurs n'a jamais songé à composer un cours de morale. Si donc ils avaient été appelés à formuler d'une manière simple et populaire ce qu'ils entendaient par la morale, il est probable qu'ils l'auraient définie comme tout le monde : l'ensemble des lois et des prescriptions dont l'exacte observation a pour résultat pratique la moralité individuelle. Il est évident que, seuls, des chrétiens positifs et expérimentés auraient répondu que la morale, envisagée dans sa nature et dans ses formes, doit être toute pénétrée de l'esprit de l'Evangile; mais ce n'est pas précisément à cette catégorie de chrétiens que nous avions affaire.

I

Pour les auteurs dont nous avons étudié les ouvrages, quel est donc le fondement, quelle est la base de la morale? Tous, — avec plus ou moins de netteté, — découvrent dans la religion la source de la morale. Donc, telle religion, telle morale! Mais ici la notion de religion se précise en se présentant sous la forme très spéciale du christianisme. Aussi, comme conséquence, et en se plaçant aux points de vue divergents de nos auteurs, on est bien forcé de signaler, dans l'expression de leur pensée, des distinctions, des nuances et même des oppositions qui ne sauraient pourtant nous interdire de tenir compte du fait constaté. Sur ce point, nous avons pu nous en convaincre, Joseph de Maistre et Bonald sont très affirmatifs, ce qui ne saurait nous surprendre chez des hommes aussi remplis de l'idée théocratique, aussi résolument placés sur le terrain du christianisme, — objet, pour eux, d'une révélation spéciale et dont ils déduisent la règle morale. Ballanche, non moins explicite dans ses affirmations, rappelle que le christianisme a introduit dans le monde des idées morales que rien ne saurait remplacer; des idées infiniment supérieures à tout ce que la sagesse humaine, laissée à ses seules ressources, a jamais pu imaginer. C'est encore dans le christianisme que Mme de Staël découvre le véritable fondement de la morale, tandis que l'auteur du *Génie du christianisme* serait tout prêt à déclarer que religion et morale forment un tout bien uni.

Cependant, parmi les auteurs dont les ouvrages nous ont occupés, ne s'en trouverait-il pas au moins deux qui compromettraient assez sérieusement l'accord cherché avec les autres? Senancour, par exemple, semble apporter tous ses soins à rompre un lien que, d'autre part, il a reconnu exister entre la religion et la morale. On dirait que, pour lui et en définitive, la morale consisterait simplement dans une vue claire et distincte des choses, sans qu'on soit obligé de la réaliser dans des actes inspirés par un sentiment religieux. — Serait-ce là

le dernier mot de l'auteur d'*Oberman*? Et l'homme qui a si délibérément déclaré que *tout est nécessaire,* a t-il jamais été autre chose qu'un sceptique impénitent? Ne serait-ce pas solliciter les textes d'une manière trop libre, que de lui faire dire ce qu'il n'a pas pu dire? Assurément, je ne voudrais pas faire de Senancour un chrétien malgré lui, mais il subissait, certainement plus qu'il ne s'en rendait compte, l'influence du christianisme. Il y a chez lui, une lutte perpétuelle qui l'entraîne à s'exprimer sur ces sujets d'une manière parfois si contradictoire, qu'on hésite à formuler une conclusion. Au milieu de ses doutes et de ses incertitudes, il trahit des aspirations élevées et révèle des besoins qui le poussent à se tourner vers Dieu et à le prier. Néanmoins, je le reconnais, il y a chez Senancour tant d'hésitations et souvent tant de paradoxes qu'il est malaisé de lui assigner la place à laquelle il aurait droit parmi les moralistes. — Quant à Benjamin Constant, dont il faut se garder d'observer de trop près la conduite si l'on veut découvrir sa véritable opinion sur le sujet qui nous occupe, il suffit de constater le lien étroit qu'il établit entre la religion et la morale, cette dernière constituant, à ses yeux, une partie principale de la première. S'il a volontiers confondu la religion proprement dite avec le sentiment religieux pur et simple, il a toutefois reconnu et proclamé que le christianisme était à la fois la plus satisfaisante et la plus pure de toutes les formes que le sentiment religieux peut revêtir.

Ainsi donc, et tout en faisant de justes réserves quant à Senancour, on peut dire que, avec plus ou moins de clarté dans les idées, plus ou moins de netteté dans l'expression, nos auteurs ont vu dans la religion, et spécialement dans le christianisme, la source même de la morale et d'une morale infiniment supérieure à ce que toutes les autres religions avaient jusqu'ici produit.

Tout en renonçant donc à établir entre des auteurs appartenant à des écoles différentes une identité de vues qui ne serait pas justifiée, il faut remarquer cependant que, du fait même de leur éducation première, les uns et les autres

avaient été mis en relation avec la religion qui dominait seule dans le pays de leur naissance, c'est-à-dire avec la religion chrétienne. A ce taux, peu importe que, dans le sein de cette religion, il y ait eu des confessions différentes et même rivales. Peu importe que tel ou tel de ces auteurs soit devenu dans la suite étranger à l'enseignement reçu dans son enfance et au culte pratiqué autour de lui; il n'en conserve pas moins un dépôt, un résidu qui ne se dissout que lentement, incomplètement même, de telle sorte que, de la tradition du passé, il garde une impression propre à influer sur les jugements que lui dicte sa dernière manière de voir! Au fond, il est à présumer que le plus sceptique, mis en demeure de révéler le fond de sa pensée, aurait difficilement consenti à être envisagé comme ayant absolument oublié, moins encore renié la religion de son pays et de sa famille.

II

En recherchant quel peut être le principe générateur de la morale, il va de soi qu'on est amené à aborder une foule de questions qui se rattachent plus ou moins étroitement à la morale et qui contribuent à en déterminer les applications pratiques. C'est ainsi que plusieurs de nos auteurs se sont préoccupés, par exemple, de l'importante question de l'origine des idées et du langage. D'autres ont exposé leurs vues sur le mariage, sur le divorce, sur le suicide, sur le duel et tous, d'une manière générale, ont exploré le vaste champ des passions. Sans revenir sur ces différents sujets, il en est un cependant qui mérite de nous arrêter un moment, c'est la question du libre arbitre.

L'homme est-il un être libre ou ne l'est-il pas? Et s'il l'est, dans quelle mesure l'est-il? Selon la réponse que l'on fera à cette question, celle de la responsabilité individuelle se posera ou ne se posera pas. Il en sera de même de la question du devoir. Si, en effet, l'homme n'est pas libre, que pourraient bien signifier les mots de responsabilité et de devoir? En particulier, quelle pourrait être la responsabilité d'un

homme à propos d'actes qu'il aurait accomplis sous la pression de la nécessité? Si c'est dans ce sens que le déterminisme résout la question, en revanche il ne peut y avoir pour l'homme de devoir positif et de responsabilité sérieuse que s'il possède son libre arbitre. Ch. Secrétan l'a fait reremarquer avec raison : « La moralité ne serait qu'une apparence si les théories étaient vraies qui placent la mesure des actions dans une circonstance indépendante de l'auteur, c'est-à-dire étrangère à l'action » — « c'est la négation la plus complète de la morale[1]. » Et M. Ernest Naville : « Le déterminisme contredit la conscience morale, » ce qui conduit directement au matérialisme, « cette doctrine certainement fausse s'il existe un élément de libre arbitre quelque faible qu'on le suppose[2]. » — C'est au reste dans ce même sens que nos auteurs se sont prononcés. Pour Bonald et Joseph de Maistre, c'est sous la forme du devoir que leur apparaît le principe même de la morale et, à leurs yeux, la pratique du devoir exige une force de volonté qui ne se conçoit pas sans liberté. Ils combattent résolument le fatalisme, conséquence inévitable de la philosophie qui faisait de l'homme une « statue ». Ballanche n'est pas moins catégorique. L'homme a été créé libre. Dieu lui a donné dans la conscience un guide, et sans liberté il n'y a point d'*imputabilité*. Il est vrai que Ballanche, après s'être demandé si l'homme était absolument libre, a cru pouvoir envisager la parole et la société comme limites à cette liberté, mais, au fond, ces limites naturelles ne touchent pas à ce qu'il y a d'essentiel dans la liberté. On sait aussi combien Ballanche s'est efforcé d'établir un accord entre la prescience divine et la liberté de l'homme.

Sur ce sujet, on comprend facilement qu'il ne serait pas possible d'exiger de Senancour une doctrine positive et ferme. Conséquent avec son système habituel, il lui aurait été difficile de revendiquer bien haut le libre arbitre de l'homme. Il éprouve cependant quelque scrupule à nier

[1] *La philosophie de la liberté*. Edition de 1849, t. II, p. 237.

[2] E. Naville, *Le libre arbitre*, p. 267, 221.

toute liberté, dont le sentiment, déclare-t-il, paraît inséparable du sentiment même de la vie. Il en viendra même un jour à voir dans l'union avec Dieu la vraie liberté, et il parlera du devoir en termes qui supposent chez l'homme un effort de volonté incompréhensible sans liberté individuelle.

Il serait superflu de rappeler ici combien Mme de Staël est éloquente lorsqu'elle aborde le sujet qui nous occupe; lorsqu'elle stigmatise la morale de l'intérêt fondée sur la négation du libre arbitre et de la conscience, et lorsqu'elle interdit de transiger avec aucune considération quand il s'agit du devoir. Il est vrai qu'un temps fut où le mot de fatalité venait comme de lui-même se placer sous sa plume, mais est-ce bien elle qui parlait ou faisait-elle simplement parler les personnages fictifs qu'elle mettait en scène dans ses romans? Et Chateaubriand, malgré les passions qui ont joué un si grand rôle dans sa vie? S'il n'avait pas cru à la liberté de l'homme, aurait-il jamais écrit son *Génie du christianisme?* Qu'il suffise de rappeler que, pour lui aussi, le devoir était un *fait* qui établissait l'ordre moral et donnait à la société la seule existence durable qu'elle pouvait avoir.

III

Une saine intelligence de la loi morale n'intéresse pas le seul individu, la société tout entière n'y est pas moins intéressée. C'est une vérité que les auteurs dont j'ai analysé les ouvrages n'ont pu méconnaître. Tous, du plus au moins, ont fait aux questions de cet ordre une place dans leurs écrits. Avec quelle ampleur Ballanche n'a-t-il pas traité ces matières? Bonald et de Maistre ne s'en sont pas montrés moins préoccupés. Si c'est plus indirectement, c'est aussi positivement que les autres écrivains ont attiré sur ces sujets l'attention de leurs lecteurs. Chose digne de remarque! pour tous au fond, comme pour Ballanche, c'est le christianisme qui a fondé la société des temps modernes. Avant cela la société était dans l'état d'enfance corrompue; mais dès lors, et grâce à cet événement de première importance,

l'homme a pu se perfectionner dans l'état social. Le christianisme a ouvert devant lui une ère nouvelle, celle de la liberté, et c'est en raison même de cette liberté qu'il lui est possible de viser à la perfection. Je n'ai pas à rappeler ici combien les idées de Mme de Staël sur la perfectibilité se rapprochent de celles de Ballanche, mais je constate que Senancour, sans avoir consacré un chapitre spécial à la morale sociale, a abordé cette question par un côté essentiel, celui de l'amour ou de la charité.

Un sujet qui doit être envisagé comme un chapitre important de la morale sociale, celui de l'éducation, a été traité directement et avec ampleur par Bonald qui lui a consacré un volume presque entier. Pour lui, le résultat d'une saine éducation devrait être d'amener l'individu à connaître le devoir, à l'aimer et à agir d'une manière conforme à ce devoir. Ce sera là, disait-il, tout l'homme et toute la société.

Il faut reconnaître que les événements qui ont caractérisé l'époque où ont vécu nos auteurs étaient bien propres à soulever une foule de problèmes économiques. La question sociale se posait alors en des termes qui secouaient fortement les esprits et en troublaient même un grand nombre. Il est évident que ces problèmes ne pouvaient être résolus de manière à répondre à toutes les légitimes exigences de la morale et de la conscience. En tout cas, ils offraient aux esprits sérieux et réfléchis des sujets d'étude du plus haut intérêt et les auteurs que nous avons cités en ont compris l'importance. Autant qu'il a été en leur pouvoir, ils ont pris part à la discussion générale, et témoigné ainsi de la réelle influence que leur temps exerçait sur eux et du degré de cette influence. Il est vrai qu'à cet égard on peut signaler entre eux plus que de simples nuances, parfois même de profondes divergences. Mais n'est-ce pas un fait digne de remarque que ces hommes se soient affranchis autant qu'ils l'ont fait des idées et des préjugés que les philosophes du dix-huitième siècle avaient répandus dans les esprits ? Vinet l'a signalé à juste titre, on ne trouvait alors chez les moralistes « rien de positif que la destruction ; aucune doctrine uniforme et nette, » une phi-

losophie qui ne pouvait « enfanter qu'une morale irréligieuse. » « La nature, et rien en deçà et rien au delà, tel était le thème de tous ces philosophes. Ils prêchaient des devoirs mais aucun n'a prêché la morale. Celle-ci faisait abstraction de Dieu comme la philosophie. Seule la science était destinée à assurer le perfectionnement et le bonheur de l'humanité[1]. » Mais d'où venait donc cette incrédulité, si ce n'est du spectacle qu'offrait la religion elle-même aux temps de Louis XIV et de Louis XV? Rien d'étonnant donc à ce que le discrédit dans lequel était alors tombée la religion ait eu pour conséquence un mépris tout pareil pour la morale.

Si Bonald et Joseph de Maistre ont subi l'influence que leur temps exerçait sur leurs contemporains, on peut dire que c'est surtout dans le sens d'une violente réaction. Tempéraments autoritaires, ils ont accentué cette disposition naturelle dans la mesure même où leur temps s'insurgeait contre l'autorité. N'était-ce pas Bonald, qui considérait comme une triple malédiction ces trois inventions modernes : l'imprimerie, le télégraphe et le crédit? De Maistre, grand esprit, mais absolu et théoricien de la théocratie, ne pouvait assister sans colère au travail de refonte des institutions sociales auxquelles l'attachait le passé de sa famille et de son pays. Toutefois, malgré ce besoin de réagir qui a inspiré leurs écrits, il n'est pas sûr que les événements dont ils avaient été ou étaient encore les témoins n'aient pas agi sur de Maistre et de Bonald plus qu'ils ne le croyaient et qu'ils ne voulaient se l'avouer à eux-mêmes.

Les premiers ouvrages dûs à la plume de Mme de Staël et de Chateaubriand portaient fortement l'empreinte de l'action exercée au XVIIIe siècle par les représentants les plus accrédités de la philosophie contemporaine. Chez Chateaubriand, la réaction a été soudaine sans être religieusement bien profonde. Chez Mme de Staël, elle s'est produite avec

[1] Conf. Vinet. *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*, II, p. 337-351.

moins d'éclat et plus graduellement[1]. De son côté, Ballanche est celui qui me paraît avoir subi le moins profondément une influence qui, chez Senancour et Benjamin Constant, n'a été que partielle et trop incomplète. Remarquons toutefois que Senancour s'est efforcé de réagir contre ses tendances naturelles et de résister à ses propres entraînements. Son dernier biographe, après l'avoir représenté sous les traits d'un homme orgueilleux et susceptible, cultivant sa névrose comme une bizarrerie distinguée au lieu de la traiter, de la guérir comme une maladie; après avoir fait de lui un patient aigri et hostile contre « la malveillante conspiration des choses », ce biographe, dis-je, a cependant constaté chez Senancour, une évolution dans le sens d'un relèvement[2]. Nous avons vu, en effet, qu'en avançant en âge, il éprouvait le besoin de sortir de lui-même et de s'affranchir du système si désolant auquel il avait sacrifié une portion notable de son existence.

IV

Si, de l'influence qu'ils ont subie, nous passons à celle que nos auteurs ont exercée sur leurs contemporains et sur les générations postérieures, qu'aurons-nous l'occasion de constater? Sainte-Beuve, parlant de Joseph de Maistre, a montré qu'une foule de vues qui n'ont prévalu et n'ont été vérifiées que par la suite, apparaissent déjà dans ses premiers écrits. Nombre de ses conjectures, de ses promesses et même de ses prédictions se sont trouvées justifiées. Mais si l'influence de Maistre a été réelle dans un certain milieu et pendant un temps, les événements subséquents se sont chargés de l'amoindir, et même en grande mesure de l'an-

[1] Dans l'article relatif à Mme de Staël, j'ai eu l'occasion de parler des rapports particuliers que cette femme célèbre a soutenus avec Mme de Krudener. Voici une parole remarquable de la première que je rencontre dans une lettre d'elle datée de Milan, 27 octobre 1815 : « Je pense comme vous sur Mme de Krudener. C'est une personne qui est un avant-coureur d'une grande époque religieuse qui se prépare. »

[2] Joachim Merlan, *L'évolution religieuse de Senancour*. 1906. *Passim*.

nuler. En réalité, cette influence ne pouvait s'exercer que dans un sens trop étroit pour être durable. L'action de son ami et contemporain Bonald n'avait pas à prétendre à plus d'autorité ni à plus de durée. Malgré l'importance des questions abordées par lui, Ballanche tentait en vain de concilier Maistre et de Bonald d'un côté avec Condillac de l'autre. Les libéraux et les royalistes entraient en lutte — lutte parfois ardente — sur la question de l'origine du langage et de la société. Bonald et de Maistre plaidaient la cause d'une société instituée divinement et d'un langage révélé. Les libéraux envisageaient la société comme formée par contrat et le langage comme inventé par l'homme. C'est, semble-t-il, à de Maistre et à de Bonald, que Ch. Secrétan aurait donné raison. « Il faut, dit-il, se représenter nos premiers parents en possession du langage. Ils le possédaient par le fait de leur création comme leur essence et leur nature. En réfléchissant sans prévention sur la notion du langage, on y trouve donc la preuve certaine de la substantialité de l'espèce et de l'unité humanitaire[1] » Ballanche, chrétien, croyant à la révélation définitive par Jésus, croyant au dogme et à son interprétation successive, ne devait satisfaire aucun des deux partis. Cependant, malgré ce qu'il y avait d'abstrait et d'étrange dans ses vues et dans ses écrits, son influence, pour être lente, n'en a pas moins été en croissant sur des esprits distingués.

Toute différente a été l'action exercée par Senancour. Toujours en lutte avec lui-même, enchaîné par son scepticisme naturel à un niveau inférieur, et, par ce qu'il y avait de plus noble en lui, aspirant sans cesse à un niveau supérieur, il a agi par la poésie si mélancolique de ses écrits, et surtout par *Oberman*, mais d'une manière déprimante sur la jeunesse.

V

Il serait vraiment superflu d'essayer de rendre compte ici en quelques lignes de l'influence exercée sur leurs contem-

[1] Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, II, p. 217, 218.

porains et sur les générations futures par Mme de Staël et par M. de Chateaubriand. Toutefois, si nous n'avons pas à dire ce qu'elle a été au point de vue littéraire et quant à la direction que, sous ce rapport, elle a imprimée aux esprits, il n'est pas sans intérêt de constater qu'au double point de vue moral et religieux, il a existé, entre les deux plus grands écrivains de cette époque, des différences assez sensibles pour qu'elles aient influé sur l'action qu'ils ont exercée avec une égale puissance.

Au point de vue religieux et moral, l'influence de M. de Chateaubriand a été un moment — moment fort opportun — très sensible. Elle ne pouvait être cependant ni très profonde, ni durable, et cela, grâce à la manière dont cet auteur envisageait et représentait le christianisme auquel il avait la prétention de ramener les esprits comme à une impérieuse nécessité. Mais, nous le savons, son christianisme, vu du dehors, était un bel édifice, une cathédrale dont on pouvait admirer la noble architecture et dans laquelle régnait un demi-jour tenant du mystère et propre à impressionner. Dans ce majestueux édifice, on pouvait être témoin de cérémonies grandioses et poétiques, éprouver de vives émotions sans être pour cela gagné à une vérité essentielle et faite pour satisfaire les besoins du cœur et de l'âme. Ce côté esthétique, romantique de la religion était bien de nature à créer une religiosité plus ou moins vague, mais non à produire de fortes convictions religieuses. C'était de la poésie, comme en offrent volontiers les rites et les cérémonies du culte romain, capables de fortifier, d'accentuer le sentiment catholique, mais non de développer le sentiment chrétien lui-même. La morale découlant d'une telle religion devait apparaître comme une chose digne d'être admirée, plutôt que comme la sainte pratique d'une vie consacrée à la gloire de Dieu. Si donc l'influence exercée en son temps par M. de Chateaubriand a été remarquable, c'est parce que, — son caractère poétique et monarchique mis à part, — elle revêtait la forme d'une réaction religieuse contre le XVIIIe siècle[1].

[1] Voir sur cette influence de Chateaubriand les pages si intéressantes que lui a

L'influence littéraire de Mme de Staël a pu être comparée à celle qu'il est juste d'attribuer à M. de Chateaubriand, mais, au double point de vue religieux et moral, elle a été certainement plus profonde et partant plus durable, ce qui pourrait s'expliquer par le fait d'une conception de la religion, et en particulier du christianisme, qui n'est plus la même dans le catholicisme et dans le protestantisme. On comprend dès lors que l'idée morale elle-même soit différemment saisie, selon qu'on appartient à l'une plutôt qu'à l'autre de ces deux confessions. — D'un côté, en effet, le sentiment, l'émotion poétique dominera; de l'autre, ce sera l'impératif de la conscience. D'un côté, la religion consistera plus dans des formes; de l'autre, dans ce qui constitue son essence propre. Il est donc naturel que la morale se présente ici sous son aspect plus sévère, plus rigoureux ; là, avec de moindres exigences.

A ce point de vue, la littérature elle-même peut être envisagée comme pouvant revendiquer une grande part dans l'influence exercée sur les mœurs par tel ou tel écrivain. En effet, si la littérature est, selon le mot de Bonald « l'expression de la société », elle se présente bien aussi sous les traits d'un agent actif et influent dans le développement moral de la société. « Tout écrit littéraire, a dit Vinet, est, à mes yeux, un écrit de morale, en ce sens qu'il témoigne d'un état particulier de la société[1]. » Ici, comme dans d'autres domaines, il y a action et réaction. Après un laps de temps plus ou moins long, les idées émises par les écrivains célèbres deviennent un bien commun. Si, de ce fait, elles subissent de nombreux démarcages, elles n'en continuent pas moins à exercer leur action sur la société. Ainsi en a-t-il été pour les auteurs dont nous nous sommes occupés. Ils n'ont peut-être pas beaucoup hâté la solution des problèmes que leurs

consacrées M. E. Boutroux (*Science et religion*, p. 30-32); influence marquée « dans le tour qu'ont pris, notamment en France, les études scolaires et philosophiques », « trahissant le fond de sentimentalisme romantique qui se cachait sous son rationalisme prudent. »

[1] Vinet, *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, p. 6.

contemporains se posaient déjà ; mais, par leurs travaux, ils ont contribué à rendre possible cette solution. Il serait injuste de le méconnaître.

DEUXIÈME PARTIE

De quelques systèmes de philosophie morale.

Jamais autant que de nos jours, la question morale ne s'est imposée avec une pareille insistance à l'attention des esprits sérieux et des consciences inquiètes. De là, un puissant effort pour obtenir un résultat qui satisfasse à la fois le cœur et la raison. Les ouvrages consacrés à l'étude de ces matières forment une bibliothèque déjà considérable et qui augmente de jour en jour. Un coup-d'œil, nécessairement très sommaire, jeté ici sur quelques-uns des systèmes imaginés dans le but de résoudre des questions dont la solution semble reculer à mesure qu'on la cherche avec plus d'ardeur, — ce coup-d'œil ne saurait suppléer à une étude complète du sujet. L'harmonie s'établira-t-elle jamais entre des vues, des tendances qui, en poursuivant le même but, prennent des chemins si différents et parfois si opposés? D'un côté, par exemple, se groupent des moralistes guidés dans leurs recherches ou influencés malgré eux par des convictions religieuses positives, professées avec une sincérité évidente; de l'autre, par des philosophes qui, avec une décision non moins grande, s'appliquent à s'affranchir de toute influence métaphysique ou religieuse. Entre ces partis si tranchés, et, en apparence si inconciliables, se glisse une espèce de tiers-ordre représenté par des penseurs qui ne sont ni positivement religieux ni absolument indifférents à la religion.

En présence de situations aussi embarrassantes, et contraint par une nécessité facile à concevoir, ce que je voudrais tout au moins, ce serait de permettre, par des citations textuelles de leurs œuvres, à quelques-uns des écrivains que j'ai en vue d'exposer eux-mêmes ce qu'il peut y avoir de particulier et d'original dans les systèmes qu'ils préconisent.

La Morale. — Science ou art?

Qu'est-ce que la morale? Le dictionnaire en donne la définition suivante : « Ensemble des règles qui doivent diriger l'activité libre de l'homme[1], » mais il ne nous dit pas d'où viennent ces règles, qui les a instituées, quelle en est la sanction, pas plus qu'il ne nous fait connaître le plus ou moins d'étendue de la liberté de l'homme en face de ces règles. Ces questions doivent donc être étudiées pour elles-mêmes.

Les moralistes seront-ils, dans leurs écrits, plus précis que le dictionnaire ne peut l'être? Pour Ch. Secrétan, la morale est un « ensemble de préceptes et de conseils[2] », formule qui ne diffère guère de celle du Dictionnaire. L'économiste français Beaudrillart assigne pour tâche à la morale « d'instruire l'homme non seulement de ses devoirs envers la société, mais de ses devoirs envers lui-même et envers Dieu[3] ». — Dans ces diverses définitions, il n'y a rien au fond qui s'élève au dessus de l'idée générale que la masse se fait de la morale. Il faut donc aller plus loin et aborder sans retard la question encore très débattue : la morale est-elle une science spéciale ou est-elle un art et peut être les deux à la fois?

* * *

Il semble bien que Ch. Secrétan estime qu'il y a, ou, du moins, qu'il pourrait y avoir une science de la morale quand il dit que cette science sera « le développement de la loi qui ordonne à l'être créé de réaliser son essence »; ce qui implique le fait d'une science première laquelle ne saurait être que « la science du but de la vie. » La science morale ne méritera donc ce nom que si elle est déduite d'un principe susceptible d'être universellement suivi. Or la morale, au sens pratique et consacré du mot, qui est celui d'une règle de conduite, possède un commencement scientifique indépendant, mais elle ne saurait se développer sans toucher à

[1] Dictionnaire Littré. — [2] *Philosophie de la liberté*, I, p. 71.

[3] *Des rapports de la morale et de l'économie politique*. Paris 1860, p. 482.

tout le reste (anthropologie, métaphysique, etc.)[1]. » « Contraint d'agir, il faut à l'homme une règle de conduite et l'établissement d'une règle implique nécessairement une certaine conception des choses.[2] » Beaudrillart, plus affirmatif encore, considère la morale comme étant « la science de la vie[3]. »

Cependant, pour Ch. Secrétan, la morale n'est pas uniquement une science ; elle est encore l'art de régler l'activité libre de l'homme, l'art de la vie. — Vinet voit également dans la morale, en même temps que la science des mœurs, l'art de vivre, ou plutôt l'art de soumettre sa vie à l'autorité de la conscience, de l'assujettir à des principes assez élevés et assez puissants pour dominer l'existence[4].

Ne serait-ce peut-être pas ici le cas de distinguer entre la *théorie* et la *pratique?* d'attribuer à la première le rôle de la science et à la seconde celui de l'art? La fonction de la science est de connaître ce qui est, ce qui existe, tandis que la fonction de l'art est d'utiliser, dans la pratique, les lois établies par la science[5].

* * *

Si, parmi les penseurs il en est qui envisagent la morale comme étant la science des mœurs, il semble bien que la plupart ne soient pas de cet avis. Un collaborateur de la Revue *Foi et Vie* de Paris, dans un article consacré à la *Crise de la morale*, proclame l'incapacité de la science proprement dite à constituer une morale. La science objective, dit-il, est simplement *science des mœurs*, de ce qui se voit, mais elle n'est pas morale parce qu'elle suppose que ce qui est c'est ce qui devait être. La science enregistre les mœurs, elle ne

[1] *Philosophie de la liberté*, II, p. 54, I, p. 6, 187 ; II, p. 59.

[2] Ch. Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 58.

[3] *Des rapports de la morale avec l'économie*, p. 8.

[4] *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, p. 1.

[5] Albert Fouillée admet bien une science des mœurs. « Non seulement, dit-il, est possible une science pratique, comme la morale, mais toute idée ayant par elle-même force normative. (*La morale des idées-forces*, p. XXXVI.)

les dirige pas et ne le peut pas. La connaissance des faits de conscience pourrait-elle être envisagée comme constituant la matière d'une science théorique et normative à la fois? Ce serait alors une science d'une nature spéciale, mais qui mettrait à profit toutes les autres[1]. En tout cas, si l'on voulait employer ici le mot de science, il faudrait simplement admettre que la morale est une science pratique, non une science pure, parce qu'elle vise une application, non une simple vérité.

D'après Lévy-Bruhl, il n'y aurait pas de science théorique de la morale au sens traditionnel du mot, parce qu'une science ne peut être normative en tant que théorie[2]. D'autre part cependant, la pratique bien étudiée et connue ne pourrait-elle pas donner la connaissance des *lois* qui gouvernent les faits de pratique et peuvent les modifier? On aurait ainsi l'application rationnelle du savoir scientifique? En effet, une tendance nouvelle paraît « considérer les règles morales, obligations, droit, en général le contenu de la conscience morale comme une réalité donnée, comme un ensemble de faits, en un mot comme un objet de science qu'il faut étudier dans le même esprit et par la même méthode que le reste des faits sociaux[3]. »

D'après Guyau, « la morale vraiment scientifique est uniquement fondée sur ce qu'on *sait*. » Mais que sait-on? Sansdoute ce qui s'impose à l'homme comme les besoins divers de la nature, car cette morale, si elle est vraiment scientifique, doit, « pour être complète, admettre que la recherche du plaisir est la conséquence même de l'effort instinctif pour maintenir et accroître la vie. » « Elle a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie matérielle et intellectuelle. » Elle ne peut faire à l'individu que ce commandement: « Développe ta vie dans toutes les directions; sois un *individu* aussi riche que possible en énergie intensive et extensive, pour cela sois l'être le plus *social* et le plus

[1] *Foi et Vie*, 16 mai et 15 juin 1908, articles de M. E. Allégret.

[2] *La morale et la science des mœurs*. Paris 1903, p. 14.

[3] Lévy-Bruhl, *La morale*, etc., p. 14.

sociable. » L'instinct ne suffit pas pour fournir une règle de conduite[1].

La science, dit à son tour M. Boutroux, est un recueil de lois-faits, tandis qu'il nous faut des principes normatifs. La science entreprend une reconstruction mécanique abstraite de la réalité donnée et il nous faut des lumières et des forces pour déterminer l'avenir et choisir entre les possibles[2]. A M. Lévy-Bruhl, qui estime que les faits moraux ne deviennent pas aisément objets de science, parce que la première condition d'une étude scientifique est de *désubjectiver* les faits[3], M. Boutroux répond : Pour parler des hommes, de leur individualité, de leur personnalité, de leur solidarité, de leur conscience individuelle ou collective, on est obligé de supposer que ces termes signifient quelque chose, ce qui, au point de vue d'une science objective, est très contestable[4]. » Cependant Ch. Secrétan affirme que toute morale purement subjective est illusoire quel que soit le motif d'action préféré[5].

Un professeur de Paris, M. Gustave Belot, dans un ouvrage récent, s'est mis, dit-il : « En quête d'une morale positive, » par où il entend non une morale positiviste, mais une morale vraie et démontrable, fondée sur ce principe que le point de vue du sujet est la *rationalité* et le point de vue de l'objet la *réalité.* M. Belot, dis-je, estime que « la morale comporte un élément pratique, une finalité qui est absolument irréductible à la connaissance pure, et, à plus forte raison, à la vérité scientifique. » — « Une morale ne pourrait devenir scientifique qu'à la condition de n'être plus une morale, mais une « science. » La morale n'est donc pas une science[6].

La morale théorique manquant de connaissances scienti-

[1] M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 11-12, 205, 55.

[2] *Foi et Vie*, (1er novembre 1908). Congrès de l'Education morale à Londres en 1908. — [3] *La morale*, etc., p. 60. — [4] *Science et religion*, p. 264.

[5] *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 171.

[6] *Etudes de morale positive*, p. v, 6, 76.

fiques, « prend pour accordé qu'elle sait de l'homme et de la société tout ce qui lui est nécessaire de connaître, » comme si la nature humaine était toujours la même, constante, malgré les temps et les lieux ; comme si la *conscience morale* de l'homme possédait une *unité* organique, tandis que le contenu de cette conscience varie, très lentement parfois, mais varie comme le prouvent les *conflits de devoirs*. La morale d'une société donnée, à un moment donné, est donc purement et simplement ce que les croyances religieuses, les institutions, l'état économique, les conditions ambiantes et le passé de cette société font ce qu'elle a été[1]. » Rien n'est plus divers, plus imprévisible que les formes de la mentalité et des institutions humaines[2]. « Un idéal moral flotte devant l'esprit des hommes bien qu'il varie singulièrement de peuple à peuple ou même d'individu à individu[3]. »

* * *

Ne résulterait-il pas de ce que nous avons jusqu'ici constaté qu'en réalité il y aurait lieu de parler non plus d'une morale scientifique et collective, mais simplement d'une morale individuelle, d'un ensemble des devoirs qui s'imposeraient à l'individu et cela d'autant plus que la morale est affaire de conscience? Lévy-Bruhl va jusqu'à se demander si « une science de la morale serait pratiquement bien utile? » Il remarque que les théoriciens comme Kant, par exemple, pensent que la conscience chez les plus ignorants en sait aussi long que les profonds philosophes. Kant admet en effet que la pratique a ses principes indépendants de la théorie; que la conscience morale ne dépend rationnellement que d'elle-même, et que, pour commander, elle n'a nul besoin de la science. L'homme est guidé ici par la simple lumière naturelle. Et Lévy-Bruhl ajoute, ce qui est absolument vrai : « la perfection morale ne dépend pas de la science,

[1] Lévy-Bruhl, *La morale*, etc., p. 286.

[2] G. Belot, *Etudes de morale*, p. 114.

[3] Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 74.

mais de vertus où la science n'a rien à voir, telles que l'humilité, l'obéissance, la charité[1]. »

Il y a soixante ans, Ch. Secrétan écrivait que la morale n'était point encore une science démontrable, constituée sur une base universellement acceptée[2]. De nos jours, des philosophes moralistes ne parlent pas autrement, et Lévy-Bruhl constate que « la science des mœurs en est encore à la période de formation ». Et même il ajoute qu'avec « le progrès de la science, une période commence où les plus éclairés ne feront pas difficulté d'avouer que la solution rationnelle d'un grand nombre de problèmes leur échappe. » Cependant il espère qu'au point de vue pratique « la morale deviendra l'objet de l'investigation scientifique qui, sous le nom de sociologie, entreprend l'étude théorique de la réalité morale ». En attendant, il estime que la morale n'a pas plus besoin d'être *fondée* que la *nature* au sens physique du mot. « Toutes deux ont une existence de fait qui s'impose à chaque sujet individuel et qui ne lui permet pas de douter de leur objectivité. » — « Quelles que soient les divergences théoriques des systèmes de morale, ils se retrouvent convergents, pour une époque donnée, au point de vue de la morale pratique. » « La morale pratique existe tout entière dès à présent. Rattachée ou non, par des liens plus ou moins logiques ou artificiels, à tel ou tel principe métaphysique ou religieux, la prescription de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, s'impose avec la même force à la conscience de tous et de chacun. Elle se présente comme définitive et complète. » « Rien n'est plus facile à constater, dans les sociétés humaines plus ou moins avancées, que la réalité objective des règles de conduite obligatoires[3]. »

En résumé, et si j'ai réussi à m'orienter quelque peu à travers ces opinions divergentes et parfois contradictoires, il me paraîtrait qu'il n'y a pas lieu à parler d'une science des mœurs, parce toute science suppose un objet, un *donné*, selon l'expression usitée, qui puisse être étudié de près et

[1] *La morale*, etc., p. 23, 260, 52. — [2] *Philosophie de la liberté*, II, p. 72.
[3] Lévy-Bruhl, *La morale*, etc., p. 133, 130, 34, 192, 225, 270.

fournir, par l'observation, la matière de lois positives. Or, tel n'est pas le cas des mœurs qui, on l'a vu, varient d'un temps à un autre, d'un peuple à un autre, d'un individu à un autre, et même chez l'individu aux différentes époques de sa vie. Peut-être, dans un avenir plus ou moins éloigné, arrivera-t-on, selon l'espérance que trahissent certains philosophes, à formuler une science qui, pour le présent, n'offre pas encore de base certaine. Pratiquement, il ne resterait donc plus qu'à envisager la morale au seul point de vue de l'art, et, selon les cas, à s'en servir au mieux pour l'utilité et le bien de chacun.

Le principe de la morale.

S'il n'est peut-être pas encore possible de parler d'une science des mœurs, tout au moins semble-t-il indispensable de connaître le principe même de la morale. Telle n'est cependant pas l'opinion de tous les moralistes. M. Belot, par exemple, prétend qu'il n'y a pas lieu à chercher ce principe, mais « simplement le but que se proposent les prescriptions de la morale[1]. » En revanche, Ch. Secrétan pose en fait que « l'admission pratique du libre arbitre est indispensable à l'établissement d'une morale[2] » « Pour que la moralité soit possible, dit-il encore, il faut d'abord que la volonté soit libre, puis qu'il y ait au-dessus d'elle un principe propre à servir de règle à sa liberté[3]. » « L'ordre moral s'élève et disparait avec la liberté. » Par conséquent, « pour pouvoir servir de base à la morale ou nous donner une morale, la métaphysique doit démontrer la liberté du principe absolu. Il faut en effet admettre la liberté absolue pour croire à la réalité de la nôtre[4]. » « L'admission d'un élément de liberté relative est le postulat de toutes les sciences physiques et morales... La négation de la liberté entraîne logiquement la destruction de la morale[5]. » « Si l'homme n'était pas libre, il n'y aurait pas de morale... La morale toute entière, que

[1] *Etudes de morale positive*, p. 487. — [2] *Le principe de la morale*, p. 94.
[3] *Philosophie de la liberté*, I, p. 8. — [4] *Ibid.*, I, p. 20, 244.
[5] E. Naville, *Le libre arbitre*, p. 329, 157.

toute vie humaine suppose et met en jeu, repose sur la croyance à la liberté humaine, source de toute imputabilité[1]. »

En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous y lisons la loi du devoir, et le devoir, s'il est certain, prouve notre liberté, car il la suppose... Douter de la liberté serait douter du devoir et il n'est pas permis de douter du devoir... Nous trouvons donc en nous la *liberté* et le *devoir*. La morale repose tout entière sur ces deux faits[2]. Et Vinet : « Nous ne nous sommes pas donné le devoir, mais nous l'avons reçu : il n'est pas à nous, nous sommes à lui[3]. » « Quand l'homme moral a prononcé *je dois*, tout est dit[4]. » Lorsque, dans la conscience désorientée, la notion du devoir s'efface, la vision de l'idéal, de ce que réclame la dignité de l'âme s'efface également[5], tandis que « l'idée du *devoir* est une idée active puissante, qui confère à l'objet où nous l'incorporons une autorité incomparable[6]. »

* * *

Il n'est pas possible de parler du devoir sans évoquer le souvenir du philosophe de Kœnigsberg. En effet, Kant a fait ressortir avec force que l'obligation qu'impose la conscience de la loi morale est absolue : « la loi morale a sa sanction en elle-même et notre liberté est une conséquence de l'obligation morale[7]. » Selon M. Boutroux, « Kant a très justement restitué le caractère spécial et l'origine supra-psychologique de l'obligation morale. » C'est là une réalité qui, inexplicable par la psychologie, n'est pas, pour cela illusoire, mais doit être rapportée à un ordre de choses supérieur à la conscience individuelle[8]. M. Boutroux fait remarquer que les impératifs moraux de Kant, « sans être, à aucun degré, objets de repré-

[1] Beaudrillart, *Des rapports de la morale et de l'économie politique*, p. 209.
[2] Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, I, p. 35, 123, 4.
[3] *Essais de philosophie morale*, édition de 1837, p. 131. — [4] *Ibid.*, p. 118.
[5] *Foi et vie*, 16 mai 1908. — [6] Boutroux, *Science et religion*, p. 373.
[7] Ch. Secrétan, *Philosophie de la Liberté*, I, p. 184-185.
[8] *Science et religion*, p. 188.

sentations sensibles ou de connaissance théorique, déterminent dans l'âme une foi pratique efficace[1]. »

Lévy-Bruhl, en constatant que « Kant a poussé très loin la tentative de construire une morale théorique toute *a priori* », estime que cette tentative était « inspirée au fond par des raisons religieuses autant que philosophiques », et il ajoute qu'elle n'apparaît que comme un effort pour identifier la morale avec la raison[2]. D'aprés Guyau « le kantisme aurait considéré l'impulsion du devoir comme antérieure à tout raisonnement philosophique sur le bien[3]. »

En tout temps, la méthode préconisée par Kant a rencontré des contradicteurs. De nos jours en particulier, M. Belot s'est livré à propos de cette méthode et de l'impératif catégorique à de nombreuses et vives critiques. D'après lui, l'impératif a toujours « l'air d'être arbitraire et suspendu en l'air, parce qu'il ne prouve pas que la Raison pratique pose un impératif *moral.* » « Une obligation morale qui s'imposerait par elle-même, est une illusion bien étrange[4]. » Albert Fouillée ne se montre pas davantage sympathique à Kant, qu'il appelle « piétiste et stoïcien » et dont la morale « est trop huguenote, et qui plus est, trop prussienne ». Sa psychologie « insuffisante » a rejailli sur sa morale de l'impératif catégorique contredit par la force de réalisation qui appartient aux idées d'*objets* selon leurs *qualités* objectives[5].

Kant ne compte peut-être plus beaucoup de disciples absolument fidèles à sa doctrine, mais il y a des néo-kantiens dont le postulat serait que le bien est un critérium de vérité objective. A en croire Lévy-Bruhl, ces disciples, tout en restant très attachés aux principes directeurs de la morale de leur maître, attribuent — sous l'influence croissante des grands problèmes économiques — à la morale sociale une place beaucoup plus considérable que Kant ne l'avait fait.

[1] *Science et religion*, p. 302. — [2] *La morale et la science des mœurs*, p. 19, 58.
[3] *La morale sans obligation*, etc., p. 30.
[4] *Etudes de morale positive*, p. 99, 488, 493, 200.
[5] *La morale des Idées-forces*, p. 69, 130.

Tel serait, par exemple, le cas de M. Renouvier[1]. Or même, d'après Guyau, si les kantiens ont fait du devoir une *certitude morale*, les néo-kantiens, parmi lesquels il range Ch. Secrétan, en font un objet de *foi*[2]. Cette foi au devoir ne saurait être ébranlée par le fait qu'il y a des *conflits de devoirs* et Ch. Secrétan a pu écrire, sans se mettre en contradiction avec lui-même : « Toute règle morale applicable est une règle de casuistique et celui qui ne veut point de casuistique, ne veut point de morale applicable[3].

* * *

L'idée d'obligation est essentielle à toute morale quelconque. Elle est indispensable à l'établissement d'un art de la vie. Ce sentiment suppose la liberté, « accepter la réalité de l'obligation morale, c'est affirmer la liberté[4]. » « Sans l'idée de l'obligation, la morale n'est plus qu'un mot[5]. » Telle n'était point la manière de raisonner de Guyau pour lequel le devoir n'était « autre chose qu'une surabondance de vie qui demande à s'exercer, à se donner. » On l'a, ajoute Guyau, trop interprété jusqu'ici comme le sentiment d'une nécessité ou d'une contrainte.... Rien de mystique dans l'obligation morale ; elle se ramène à cette grande loi de la nature : *la vie ne peut se maintenir qu'à la condition de se répandre.* S'il y a pour l'homme une obligation morale, ce n'est pas que cette obligation ressemble à une contrainte extérieure. L'analyse intérieure est le seul moyen d'apprécier l'infinité réelle ou imaginaire de notre horizon moral et il faut distinguer avec soin, dans la morale, les théories métaphysiques et la moralité pratique. — En fait, ce qui intéresse la morale, c'est l'indifférence de la nature au bien ou au mal. — La morale de la certitude pratique admet que nous sommes en possession d'une loi morale certaine, absolue, impérative ; mais il faut remplacer cette morale par celle du doute. La

[1] *La morale et la science des mœurs*, p. 49.

[2] *La morale sans obligation*, etc., p. 59.

[3] *Philosophie de la liberté*, II, p. 204. — [4] E. Naville, *Le libre arbitre*, p. 137.

[5] Beaudrillart, *Des rapports de la morale et de l'économie*, etc., p. 78.

foi au devoir se plaçant au dessus de la région où la science se meut, la morale doit commander à l'esprit de chercher sans repos, c'est-à-dire de se garder de la foi[1].

Ce sera donc une étude sans terme, car toutes les connaissances construites avec les données de notre conscience sont relatives et le progrès va le plus souvent à l'encontre du développement de la vraie moralité. « D'un autre côté, une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale. Il faut toujours dépasser la pure expérience. Il n'y a du reste point de principe surnaturel dans notre morale, la vie se fait sa loi à elle-même. On peut donc demander quel est l'avenir de la morale, de l'art, de la religion, en face de la science qui ne fournit que des faits et de la métaphysique qui ne fournit que des hypothèses[2] ? »

Ce résumé des idées de Guyau sur le fait du devoir envisagé comme un principe essentiel de la morale, serait trop incomplet, et partant défectueux, si nous ne tenions pas compte des vues de ce penseur sur l'absence de sanction dans la morale. Ces vues nous permettront de juger, avec plus de connaissance de cause, l'ensemble de ses doctrines. Comment Alfred Fouillée, le biographe et l'apologiste de Guyau, a-t-il lui-même envisagé la question du principe de la morale ?

* * *

Si, pour Guyau, le fondement de la morale se trouve dans une surabondance de force vitale, dans le besoin de vivre la vie la plus intense et la plus expansive, Albert Fouillée a consacré à la recherche du principe l'important ouvrage intitulé : *la morale des idées-forces*[3] dont M. J. Bourdeau a rendu compte d'une manière très exacte et très lucide dans un article du *Journal des Débats*[4].

Le problème essentiel en philosophie consiste à découvrir

[1] *La morale sans obligation*, p. 27, 37, 47, 99, 107, 129, 127.

[2] *La morale sans obligation*, etc., p. 247. — [3] Paris 1907, 2e édition 1908.

[4] Numéro du 17 décembre 1907.

le fondement de l'obligation morale auquel aboutissent toutes les philosophies et toutes les religions et dont la solution serait de fournir des règles pratiques de conduite. C'est cette solution que M. Fouillée s'applique à chercher. La méthode qu'il adopte est celle de l'observation qui permet de découvrir les mobiles des actions des hommes. Il réprouve donc toute morale qui dépendrait des théologies et des métaphysiques, pour constituer une morale dont les racines plongent dans la nature humaine, et qui, prenant son point de départ dans les faits, serait vraiment scientifique. Il combat la morale théologique qui veut faire de Dieu le *principe* de la morale, au lieu d'en faire, s'il y a lieu, un *postulat* à examiner dans les conclusions dernières de la morale. (*La Morale des idées-forces*, p. XLIV.)

Or, dans la pensée de M. Fouillée, tout fait psychologique possède une force impulsive. Ces sentiments et ces impulsions se traduisent par des idées qui les éclairent et qui leur donnent, avec une intensité nouvelle, une nouvelle direction. Elles sont des causes ou des forces capables de modifier la réalité en vue de l'idéal. C'est là un fait d'expérience.

Parmi ces idées, il faut signaler celle de moralité qui existe dans notre esprit, qui sort des profondeurs mêmes de la conscience de soi et qui est altruiste. Elle trouve en elle-même son moyen de *réalisation progressive*. Telles sont les bases psychologiques de la morale qui produisent à leur tour les bases scientifiques. En définitive, cette idée-force de moralité se résoudrait en l'idée chrétienne de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait à nous mêmes. — Au reste M. Fouillée est plein de foi dans l'avenir, l'idée-force de bonté, de sacrifice, prendra le dessus dans les esprits et inspirera les mœurs[1].

A cette théorie de M. Fouillée, M. Bourdeau fait des objections très fortes. L'idée n'est pas une force, mais seulement la lumière projetée sur le motif de l'action. Elle éclaire ce motif et ne le crée pas. L'expérience ne démontre pas qu'il y

[1] D'après M. Fouillée lui-même, son ami Guyau avait déjà admis le principe des idées-forces.

ait toujours chez les esprits les plus distingués une idée-force de bonté, de désintéressement. La moralité est même loin d'être toujours en proportion de la capacité intellectuelle. M. Fouillée pense que « la moralité tend à se réaliser par cela seul qu'elle se conçoit, » ce qui est démenti par les faits, et M. Bourdeau estime même que l'intellectualisme en morale est imprégné de ce préjugé dangereux que la conscience est droite naturellement; « qu'il suffit de faire appel à l'idée de bonté innée en l'homme, pour que, au milieu de la fièvre et du tumulte des passions, il persévère dans une droite manière de vivre. » — « C'est même, ajoute-t-il, une question fort controversée de savoir si la morale est susceptible d'enseignement?... La morale-art aura toujours le pas sur la morale-science. » — A ce propos, citons cette parole d'Ernest Naville : « Les idées ne sont pas des agents, des forces ; elles ne sont que l'expression intellectuelle des faits.... Les idées n'expliquent rien sans une puissance qui les réalise ; tel est le fondement du spiritualisme[1]. »

* * *

Parmi les écoles qui se sont donné pour tâche de rechercher le principe fondamental de la morale, il en est qui, tout anciennes qu'elles soient quant à la date de leur apparition, comptent encore de nombreux disciples. D'autres, de formation plus récente, et même très récente, en sont encore à la période des tâtonnements et des hésitations.

Depuis tantôt un siècle, l'école utilitaire s'est efforcée de trancher la question qui nous occupe. Cette école, dont Jérémie Bentham (1757-1832) a été le chef dans les temps modernes, a prétendu que le bien-être est la fin de l'homme ; qu'il doit être l'unique motif de toute détermination. La nature a placé l'homme sous l'empire du plaisir et de la douleur. Le principe d'utilité ou d'intérêt subordonne donc tout à ces deux mobiles qui constituent le fondement de la morale. On conçoit facilement ce que pouvait être et quel a

[1] *Le libre arbitre*, p. 273.

été le résultat de cette doctrine au point de vue moral. Seulement, les disciples les plus distingués de Bentham se sont fait un devoir d'épurer et d'ennoblir la doctrine de leur maître[1]. « L'utilitarisme, — ainsi s'exprime à son sujet M. G. Belot — subordonne l'individu à la société, en tant qu'il trouve en elle sa règle et sa fin, et la société à l'indîvidu en tant qu'il est directement appelé, comme agent moral, à la faire être, et que sa bonne volonté lui est représentée comme l'instrument nécessaire et efficace du mieux social[2]. »

Selon Ch. Secrétan, la morale de l'intérêt suppose le devoir qu'elle nie et qu'elle s'efforce de rappeler après l'avoir banni[3]. De son côté, Vinet juge très sévèrement l'utilitarisme. « C'est, dit-il, à une époque d'épuisement moral que l'utilitarisme s'introduit dans les mœurs à la suite de la corruption générale ou du scepticisme. » D'après cette doctrine, « le vertueux est celui qui entend le mieux ses intérêts, qui sait éviter le plus de maux et se procurer le plus de jouissances. Il ne saurait donc y avoir aucun principe commun entre les utilitaires et les partisans de la conscience. Tout l'homme moral disparaît[4]. » « L'intérêt n'étant qu'une combinaison d'éléments de satisfaction vitale, sensible, intellectuelle et volontaire, il tombe lui-même sous la loi de la relativité et du doute insoluble[5]. »

* * *

De nos jours où l'on parle beaucoup d'évolution, il y a naturellement aussi une morale évolutionniste. Guyau estimait que « la doctrine de l'évolution une fois rectifiée et complétée constituait, sinon toute la morale, du moins la seule partie de la morale vraiment rigoureuse et scientifique[6]. » De son côté, Lévy-Bruhl croit pouvoir constater que « notre morale tend à perdre son caractère absolu et

[1] Cf. Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, 1894, p. 168, 179.

[2] *Etudes de morale positive*, p. 276. — [3] *Principe de la morale*, p. 182.

[4] *Essais de philosophie morale* (*Critique de l'utilitarisme*), p. 85-91.

[5] Fouillée, *Morale des Idées-forces*, p. 96.

[6] *La morale, l'art et la religion, d'après Guyau*, par A. Fouillée, p. 5.

mystique, pour être conçue comme relative et soumise à la critique. » Il s'en réjouit comme d'un progrès et d'un premier pas dans la voie de la science et il ajoute : « Le contenu variable des vérités morales, même chez les peuples les plus civilisés, évolue parallèlement à l'évolution générale de la société[1]. »

Cette idée d'évolution, de transformisme, a été opposée au rationalisme qui prétendait construire ses théories sur une vérité immuable révélée par la raison infaillible. Elle a été considérée comme propre à rendre compte du développement de l'histoire, tandis que l'expérience serait la vraie pierre de touche des théories. Cependant, A. Fouillée reproche à l'école de l'évolution d'avoir « trop fait dominer la biologie sur la psychologie » (*Morale des Idées-forces*, p. 149). C'est la méthode connue sous le nom de *pragmatisme* et dont William James, professeur à Harward, serait le représentant le plus authentique aux Etats-Unis[2]. Il voit dans la religion personnelle le fond même de la religion et cela l'amène à étudier les phènomènes religieux au seul point de vue de la psychologie. Il observe ce qui existe et en décrit l'expression. Partant de là, il établit que la religion est essentiellement une expérieuce, une chose qu'on éprouve et qu'on vit[3]. La religion se juge uniquement par ses fruits. James s'attache donc à étudier le fait religieux et ses manifestations dans la vie de l'esprit. Il cherche la vérité religieuse non dans les dogmes, mais dans ses applications expérimentales, dans ses conséquences. « Une idée, une croyance, un sentiment ont de la valeur si l'expérience les confirme, c'est-à-dire si l'événement répond à l'attente qu'ils renferment[4]. » Si, par exemple, les croyances religieuses qui inspirent sa direction à notre conduite, nous font du bien, cela prouve que ces croyances sont vraies. Tel est le fruit de l'expérience religieuse.

On a loué W. James d'avoir, au nom de l'empirisme et

[1] *La morale et la science des mœurs*, p. 155, 220.

[2] *L'expérience religieuse* (2e édition, 1908).

Cf. Boutroux, *Science et religion*, p. 337. — [4] Boutroux, *Ibid.*, p. 308.

des considérations pratiques les plus modernes, restitué dans le monde le sentiment de l'idéalisme dont certain matérialisme d'école avait tenté de le bannir. D'autre part, on a fait à ce système des objections assez fortes. On lui a reproché entre autres choses de « se contenter des résultats pratiques, sans s'inquiéter de la vérité du principe » (A. Fouillée. *La morale des idées-forces*, p. XXXVII). « L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion. Et ne s'engage-t-on pas dans une voie sans issue, lorsque l'on cherche dans la pratique isolée de la théorie, l'essence et le seul principe véritable de la vie religieuse? » « Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin. C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise et comme expérience et comme religieuse[1]. »

Il faut reconnaître que la certitude réelle de la foi chrétienne ne peut exister sans l'expérience personnelle[2]. Mais comment une expérience individuelle peut-elle donner une vérité absolue? Comment mon expérience, — chose qui m'est toute personnelle, comment par exemple mon propre pardon, — peuvent-ils m'assurer de la rédemption du monde, de l'établissement final et absolu du Royaume de Dieu? Je puis faire l'expérience de mon salut, mais comment puis-je expérimenter le salut du monde? La réponse que M. Forsyth fait à cette question qu'il a posée lui-même, ne me paraît pas absolument satisfaisante. Une expérience *personnelle* a toujours, en effet, quelque chose de *très personnel,* quoiqu'elle puisse se reproduire telle quelle chez d'autres. « Dans la réalité, a dit M. Boutroux, il y a autant de formes de l'expérience religieuse, qu'il y a d'individus religieux. »

[1] E. Boutroux, *Ibid.*, p. 293, 336.

[2] Voir dans *Foi et vie*, 16 novembre 1903, article de M. Forsyth : *La Réformation et l'expérience religieuse*.

Le pragmatisme, qui trace des limites à la portée de la science, admet le libre arbitre. Il estime que le déterminisme mène au pessimisme, au fatalisme, tandis que lui-même prétend contribuer à l'amélioration de la société et de l'individu. Mais le pragmatisme, qui a la prétention de satisfaire l'esprit religieux tout en demeurant fidèle aux faits, n'est-il pas plutôt une méthode qu'un système?

Morale et Religion.

La religion est-elle antérieure à la morale ou la morale a-t-elle précédé la religion? Pour beaucoup de penseurs, la question n'est pas encore définitivement tranchée; et même, comme le fait remarquer M. J. Bourdeau, il y a à cet égard, une grande querelle entre les psychologues et les sociologues. « Est-ce l'esprit religieux qui a fondé les religions ou bien sont-ce les institutions religieuses établies dans un intérêt social de prescription et de défense qui créent, déterminent et alimentent l'esprit religieux[1]? » M. Boutroux rappelle que, d'après certains philosophes, « la religion et la morale étaient primitivement indépendantes l'une de l'autre. La morale a devancé en progrès la religion, et maintenant elles se séparent l'une de l'autre. La morale suffit à diriger l'humanité[2]. » M. Beaudrillart, très affirmatif dans son sens, assure « qu'on ne saurait dériver la morale de la religion, sans commettre une grave erreur[3], » mais M. Boutroux répond que « la morale ne faisant qu'enseigner, elle est sans force propre. Aussi ce qui explique l'empire de la religion sur l'homme, c'est que la foi est plus forte que la connaissance[4]. »

Il est évident que, pour les philosophes de l'école de Guyau, par exemple, qui prêchent une morale sans obligation ni sanction, la question est toute résolue. Guyau, tout en continuant à regarder le ciel, même en le croyant vide,

[1] *Journal des débats*, 26 mai 1908. — [2] *Science et religion*, p. 373.
[3] *Des rapports de la morale et de l'économie*, p. 17.
[4] *Science et religion*, p. 374.

estime que la suppression de Dieu n'a pas d'importance pour le probléme de la vie[1]. Dès lors, on comprend qu'il n'y ait pour lui « nulle certitude où l'âme se repose ». L'évolution, qui est sans commencement sera aussi sans terme. Il est bien vrai que, « l'idée de sanction a paru jusqu'ici une des notions primitives et essentielles de toute loi morale ; » mais si, de nos jours, la foi religieuse proprement dite tend à disparaître, elle est remplacée dans un grand nombre d'esprits par une foi morale. L'absolu s'est déplacé, et la foi morale consiste en ceci, qu'au fond il n'y a pas de différence essentielle entre elle et la foi religieuse ; elles se contiennent mutuellement[2]. S'il s'est trouvé des penseurs qui ont voulu voir dans le remords une sanction intérieure, Guyau n'est pas de cet avis, parce que « le phénomène pathologique désigné sous le nom de sanction intérieure peut être considéré comme indifférent en lui-même à la qualité morale des actes. » D'autre part, il reconnaît bien que les religions, « en tant qu'elles commandent une certaine règle de conduite, l'obéissance à certains rites, la foi à tels ou tels dogmes, ont toutes besoin d'une sanction pour confirmer leurs commandements, » mais il prétend que « les religions sont en plein désaccord avec l'esprit moderne, » le sentiment de l'obligation ayant perdu son caractère sacré[3]. C'est ce que constate également M. Belot quand il écrit : « La pensée contemporaine, et presque la conscience publique elle-même, sont aujourd'hui en quête d'une morale positive », c'est-à-dire indépendante de toute influence religieuse ou métaphysique. « Les croyances religieuses courantes ne produisent plus que malentendus et divisions[4]. » Malgré tout cependant, Guyau est forcé de convenir qu'une « grande partie des plus nobles actions

[1] Fouillée, *La morale de Guyau.*

[2] Guyau, *La morale sans obligation*, etc., p. 139, 116.

[3] *La morale sans obligation*, etc., p. 181, 186. « L'esprit moderne tend à s'affranchir des églises morales comme des églises religieuses, des dogmes moraux comme des dogmes théologiques. » (A. Fouillée, *La morale des idées-forces*, p. 203.) — [4] *Etudes de morale positive*, IV, p. 7.

humaines ont été accomplies au nom de la morale religieuse ou métaphysique et qu'il est impossible de négliger cette très féconde source d'activité[1]. »

* * *

Si, pour beaucoup de philosophes, la morale n'a pas sa source dans la religion, si même, pour certains d'entre eux, il y a rupture ou antagonisme complet entre la morale et la religion, pour d'autres, en revanche, c'est bien de la religion, ou, tout au moins, du sentiment religieux que procède la morale. Les affirmations sont aussi catégoriques de ce côté que les négations le sont de l'autre. C'est ainsi que, pour Ch. Secrétan, la religion comprend les actes destinés à établir le rapport moral entre l'homme et Dieu. Toute morale est nécessairement religieuse. Toutes les morales s'appuient sur la conscience de l'obligation et l'obéissance à Dieu est l'idée même de la morale dont le sens est de vouloir ce que Dieu veut. C'est en Dieu qu'il faut chercher la source de la loi morale afin d'en concevoir l'autorité[2]. Aussi, pour devenir une affaire d'expérience, la métaphysique religieuse doit-elle se fondre dans la morale. L'idée du souverain bien, dans les conditions générales de l'existence actuelle, forme le centre et le sommet de la philosophie morale[3]. « Les vues religieuses influent toujours sur les vues morales; l'homme subit la loi de son Dieu. La morale suppose l'obligation, c'est-à-dire suppose Dieu. Obéir à la conscience, c'est obéir à Dieu. Sans Dieu, pas de conscience, pas d'obligation... Supposez la morale séparée de Dieu, où prendra-t-elle ses idées fondamentales, celle de la responsabilité, par exemple? Où sa sanction du devoir, de la loi?... C'est détruire la morale que la séparer de Dieu » (L. Monastier et F. Rambert. *Souvenirs de S. Chappuis*, p. 225.)

M. Boutroux, envisageant la position respective de la religion et de la morale, estime qu'il faut regarder à la religion bien loin de lui tourner le dos. Cela est même d'une absolue

[1] *La morale sans obligation*, p. 229. — [2] *Principe de la morale*, p. 41, 261.
[3] *Philosophie de la liberté*, II, p. 337, 362.

nécessité si l'on veut pouvoir se rendre compte des causes qui produisent tant de variations, de contrastes et d'oppositions dans la conduite de gens qui semblent poursuivre le même but moral. En effet, « il n'est pas du tout prouvé que la morale demeure la même, quelles que soient les idées métaphysiques ou religieuses. Est-il prouvé que croyants et incroyants, matérialistes et spiritualistes, disposent des mêmes ressources pour pratiquer les préceptes reconnus de part et d'autre ? » « La vie morale des individus et de la société a pour moteurs les croyances religieuses, les aspirations idéales, les passions nobles ou basses, les croyances vraies ou fausses, des consciences et des volontés[1]. » C'est encore M. Boutroux qui affirme que « à la racine de la vie humaine comme telle, gît ce qu'on appelle la religion » qui « offre à l'homme une vie plus riche et plus profonde que la vie simplement spontanée ou même intellectuelle[2]. »

Dans le troisième de ses *Essais de philosophie morale*, Vinet disait : « C'est à Dieu que doit se rapporter et de lui que doit se dériver toute morale digne de ce nom... La morale comme science n'existe plus depuis la retraite des croyances religieuses[3] » Vinet a-t-il toujours jugé de la même manière? N'a-t-il pas écrit : « La religion a été tout d'abord et essentiellement une morale, et, dans le fond, elle n'est pas autre chose. Otez-en la morale, c'est-à-dire l'obéissance, rien ne reste[4]. » Cette affirmation trouve sa justification dans celle-ci qui la complète et l'explique : A son origine, la religion fut une morale et la morale une religion. « Il n'y a pas une fibre dans la religion, pas une idée, pas un article de foi, qui ne soit de la morale. » Et, en effet, « le dogme et la morale forment un tout dans la religion, puisque la religion n'est que la fusion de ces deux éléments ». Cette fusion des deux éléments est également constatée par un auteur contemporain. « La morale mène à la religion; elle

[1] *Foi et vie*, 1er novembre 1908 (Congrès de l'éducation morale à Londres en 1908). — [2] *Science et religion*, p. 371.

[3] *De la nature et du principe de la morale*, p. 51, 64.

[4] IIe essai. *La volonté cherchant sa loi*, p. 23, 24, 25, 11.

postule un Etre suprême, source de toute existence et de toute perfection et elle nous conduit à Dieu. Si la morale mène à la religion, la religion à son tour est inspiratrice et ferment de moralité ; elle lui confère force et résistance. La religion est donc le meilleur garant de la morale; elle rend l'idéal moral souverainement obligatoire[1]. »

Morale et christianisme.

S'il est vrai que toute morale soit nécessairement religieuse, n'en peut-on pas conclure que la morale la plus pure, la plus complète sera nécessairement chrétienne? C'est bien ainsi qu'en ont déjà jugé des hommes comme Ballanche, par exemple, qui, nous l'avons vu, ne concevait pas une morale qui ne fût pas chrétienne. Et Beaudrillart : « Le christianisme est la vivante représentation, et, parmi toutes les religions existantes, la seule image véritablement pure de la morale religieuse[2]. » Ch. Secrétan — cela ne saurait nous surprendre — a pu écrire : « Tout est moral dans l'Evangile; on trouve tous les dogmes dans la morale lorsqu'on creuse jusqu'au fond, parce tous les éléments de la divine histoire sont des faits moraux, non par un côté seulement, mais dans leur intimité et leur totalité. » « Le christianisme a fait naître dans l'homme des besoins auxquels il peut seul satisfaire. La morale chrétienne est devenue celle de l'humanité; elle est inséparable du fait chrétien... Croire à l'intimité de la conscience morale, et croire au christianisme, est la même chose... La substance de notre pensée, la source féconde de nos mœurs, de nos arts, de toute civilisation qu'on a pu ébranler mais qu'on ne remplace pas, c'est le christianisme... Une fois le christianisme accepté, l'humanité s'en pénètre et la pensée comme la société se transforme peu à peu à son image[3]. »

Nous ne sommes également point surpris d'entendre Vinet s'exprimer comme il le fait : « C'est par la vertu de l'Evangile

[1] *Foi et vie* (15 juin 1908). Article de M. E. Allégret (*La crise de la morale.*)

[2] *Des rapports de la morale et de l'économie*, etc. p. 224.

[3] *Philosophie de la liberté*, I, p. 90, 91, 243, 189.

que nous sommes remis en possession d'un infaillible et constant criterium du bon moral[1]. » « Le christianisme, — c'est encore Vinet qui parle, — est radical au plus haut degré, radical en morale. Il déracine une vie; il en plante une autre. Seul, entre toutes les religions, il est en hostilité directe avec la nature humaine en ce qu'elle a de déchu, comme aussi seul il coïncide avec cette même nature en ce que le péché n'a pas éteint; le plus humain à la fois et le plus inhumain de tous les systèmes ; paraissant à la fois nous accorder tout et nous refuser tout, et en effet, accordant tout à l'humanité et refusant tout au péché. Nulle religion, par conséquent, ne détermine plus à fond l'être moral ; en sorte qu'il y va de tout, quant à la vie, d'être chrétien ou de ne l'être pas, et de l'être d'une façon ou de l'être d'une autre[2]. »

Tout à l'heure, nous avons rencontré les mêmes affirmations sous la plume de M. Boutroux. C'est que, en effet, la morale de l'Evangile jette dans le cœur de l'homme un nouveau principe de vie et d'action, savoir l'amour de Dieu. Le vrai christianisme est pratique, « tout en lui se hâte vers l'action. » « L'idéal chrétien a son principe essentiel ; il situe la perfection morale au dessus de tous les biens et la loi qu'il nous propose est bonne parce qu'en nous y soumettant, nous entrons en possession du souverain bien qui comprend tous les autres[3]. » « Toute vie religieuse intense est mystique et le mysticisme est la source de la vie où se rajeunissent les religions menacées par la scholastique et le formalisme. » Mais il ne peut être question ici que du mysticisme positif et fécond et non du mysticisme abstrait et stérile[4].

* * *

Ch. Secrétan estime que la philosophie ne saurait suppléer la Révélation. En conséquence, et en se plaçant au point

[1] *Essais de philosophie morale*, IVe Essai : (*D'un criterium du bon moral*), p. 84.
[2] *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. Edition de 1842, p. 85.
[3] *Foi et vie* (15 juin 1908). Articles de M. E. Allégret. (*La crise de la morale.*)
[4] Boutroux, *Science et religion*, p. 390.

de vue de la morale, il n'hésite pas à rappeler ce que l'on peut considérer comme les sources mêmes de la philosophie chrétienne, savoir les doctrines caractéristiques du christianisme. C'est également ce que fait Vinet. Pour ces deux penseurs chrétiens, la chute, la grâce, la Rédemption, la Croix, sont des vérités essentielles dont la morale pratique doit nécessairement s'inspirer si elle vise à être justifiée par la vie qu'elle produit. La chute, acte d'un sujet moral identique à l'humanité, est sans doute antérieure à la nature actuelle ; mais, dans le monde de la chute, il n'y a de liberté morale que par la grâce dont la liberté est la forme nécessaire et qui ne se manifeste que dans la liberté[1]. L'œuvre de la grâce ne saurait être qu'une guérison morale, c'est-à-dire le développement de l'amour de Dieu dans notre âme. Et c'est ainsi que se réalise notre liberté[2]. D'après Vinet, c'est par la Rédemption que se termine l'interminable lutte entre le moi et le non-moi[3]. La croix, en qui se résume tout ce que le christianisme a de caractéristique sous le rapport dogmatique, moral et social, la croix est scandale aux Juifs et folie aux Grecs[4]. Aux admirateurs de la morale de Jésus-Christ, mais qui ne veulent de lui que la morale, Vinet fait remarquer que c'est précisément « pour sa morale que Jésus-Christ a été crucifié. C'est sa morale qu'on a attachée à la croix[5]. » Et M. Secrétan dit avec toute raison : « les âmes qui acceptent la loi du devoir sont conduites au christianisme par la repentance, mais les âmes qui repoussent le christianisme, repoussent aussi la loi du devoir[6]. »

A ce propos, il serait superflu de faire remarquer que les philosophes qui ne voient entre la religion et la morale aucun lien, ou, du moins, qu'un lien très lâche, refusent énergiquement de fonder la morale sur le christianisme posi-

[1] « Tout système de morale qui fait abstraction de la chute de l'homme, repose sur une base fausse. » (Professeur S. Chappuis.)

[2] Cf. Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, II, p. 207, 181, 183.

[3] *Essais de philosophie morale*, VI, p. 133 (*De la conciliation en morale du moi et du non-moi*). — [4] *Ibid.* I, *De la spontanéité de l'esprit humain*, p. 39

[5] *Ibid.* IV, (*D'un criterium du bon moral*), p. 79.

[6] *Philosophie de la liberté*, II, p. 370.

tif. — Pour ne citer qu'un exemple de cette protestation qui affecte parfois la forme d'une véritable haine, voici comment s'exprime Guyau : « Ce qui choque profondément dans toute morale empruntée de près ou de loin au christianisme, c'est l'idée d'une *élection*, d'un choix, d'une faveur, d'une distribution de la grâce. » — Il lui était impossible de voir, dans la « sanction expiatoire » rien qui ressemblât à une conséquence rationnelle de la faute, cette conséquence n'étant à ses yeux qu'une « simple séquence mécanique[1]. » On peut se demander si Guyau a jamais rien compris au christianisme biblique ? Quelle valeur pouvait avoir le christianisme aux yeux d'un philosophe pour lequel « il n'y avait plus de Christ ? »

A son tour, M. Belot estime que les théologiens et les métaphysiciens compromettent la morale en la faisant dépendre de dogmes qu'il déclare caducs et qui, à son jugement ne fournissent aucun appui à la morale. Il consent bien sans doute à ce que la moralité s'incline devant une autorité supérieure, mais pour lui cette autorité est celle de la *société*. La moralité ne peut commencer que là où l'on s'est donné une tâche définie à remplir ; où l'on a cessé de trop compter sur Dieu[2].

Morale sociale.

Je ne puis toucher qu'en passant à la grande et difficile question de la morale sociale. Je me bornerai donc à transcrire ici quelques citations qui, en se rattachant à ce sujet, me paraissent présenter quelque intérêt.

On peut admettre que les règles de la morale sociale ne diffèreront guère de celles qui régissent la morale individuelle. Les premières comme les dernières sont influencées par les conditions de la vie suivant les époques et les pays, l'état de la civilisation, la nature du régime religieux. Le point de vue auquel se placent les moralistes et les économistes, exerce une action positive et naturelle sur la manière

[1] *La morale sans obligation*, p. 157, 149.

[2] *Etudes de morale positive*, p. 505, 174, 24.

dont ils envisagent les devoirs de l'individu vis-à-vis de la société et, réciproquement, les devoirs de cette dernière vis-à-vis du premier. Ici, comme dans le cas de la morale privée, on constatera le fait de deux conceptions différentes, et même contradictoires, des droits et des devoirs, selon que les théoriciens se rapprocheront du christianisme ou s'en éloigneront. Il n'y a rien là que de naturel et de compréhensible. Si, par exemple, nous en croyons le professeur Beaudrillart, « la base de l'économie politique reposerait sur trois principes assignés à la morale : l'*intérêt*, la sympathie élevée à la hauteur de l'*humanité* et mieux encore de la *charité*, — et la *justice* (obligation morale)[1]. » De son côté, W. James se demande si la moralité n'est pas en rapport avec ces trois termes : l'homme qui agit, l'idéal où il tend, les hommes qui ressentent l'effet de l'action, et il répond que, « pour réaliser une conduite parfaite, il faut qu'il y ait harmonie entre l'intention, l'exécution et le milieu moral[2]. » M. Belot, qui prétend que la morale est sociale et purement sociale dans toutes les acceptions du mot, estime que « c'est par rapport à une organisation sociale présente et à l'ensemble des formes d'existence qui sont actuellement données, institutions politiques et juridiques, croyances religieuses, état de la mentalité et de la moralité elle-même, que des prévisions pratiques sont possibles et doivent entrer en ligne de compte dans l'activité morale. Le fait moral est un fait naturel, un produit spontané de la vie sociale et aucune morale n'est désormais possible qu'à la condition de rester sur le terrain de l'expérience commune[3]. »

De nos jours on parle beaucoup de solidarité, et, dans le vaste champ des questions sociales, on assigne à cette idée une large place comme à une loi de la nature, comme à la condition d'existence et de prospérité de toute société hu-

[1] *Des rapports de la morale et de l'économie*, p. 48, 149.

[2] *L'expérience religieuse*, p. 306.

[3] *Etudes de morale positive*, p. 145, 106, 135, 4. M. Fouillée rejette « l'ambition qu'aurait la sociologie de remplacer la morale ». (*La morale des idées-forces*, p. 41.)

maine. A ce propos, M. Boutroux remarque que la solidarité, — telle qu'elle se présente actuellement, — constituerait un point de rencontre entre la théorie et la pratique, dont la conséquence pourrait être la mise à l'écart des religions. La science sociale remplacerait les religions et serait normative de la conduite[1]. Ce serait là un danger auquel il faudrait parer par le véritable individualisme, celui qui ne prêche l'abdication d'aucune solidarité, famille, patrie, tradition ou humanité. Cet individualisme là est aussi nécessaire à l'individu qu'à la société. « La morale est individualiste dans son principe et dans ses prescriptions, et on pourrait résumer tout le devoir en celui d'être *nous-mêmes* pour pouvoir ensuite nous donner aux autres[2]. » C'est le fait même de la charité. Aussi M. Beaudrillart, rappelant le devoir de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait à nous-mêmes, ajoute-t-il : « Laisser le prochain développer librement son activité inoffensive, en réclamant pour soi l'exercice du même droit, tel est le fondement de toute morale sociale[3]. » Cela doit être, et Vinet a eu raison de faire remarquer que « la piété chrétienne fait de tous les esprits un même esprit. » Et M. Boutroux : « La religion fait de l'amour un devoir, le devoir par excellence. » On souscrira donc avec empressement à cette affirmation de Vinet : « Nations et individus, tant que le christianisme ne les aura pas changés, n'auront point de morale, de système conséquent et solide[4]. » En réalité, a dit très bien un moraliste contemporain : « la question morale et la question sociale sont les deux faces d'un même problème ; elles agissent et réagissent l'une sur l'autre ; l'une est extérieure, l'autre est intérieure ; la réforme morale doit marcher de pair avec la réforme sociale et réciproquement[5]. »

[1] *Science et religion*, p. 158.

[2] *Foi et vie*, 15 juin 1908 (*La crise de la morale*).

[3] *Des rapports de la morale et de l'économie*, p. 367.

[4] *Essais de philosophie morale* (V, *Critique de l'utilitarisme*), p. 118.

[5] *Foi et vie*, 15 juin 1908. Article de M. E. Allégret (*La crise de la morale*).

Au moment où j'achève un travail entrepris déjà depuis plusieurs années, je ne prétends en aucune façon porter un jugement arrêté et ferme sur les divers systèmes de morale que j'ai passés en revue. Un semblable jugement exigerait une compétence que je suis loin de m'attribuer et une autorité que je ne possède pas. Dans le cours d'une carrière déjà longue, j'ai eu de fréquentes occasions de trancher des questions de morale — ou de moralité. — Il est vrai que c'était sur le terrain de la pratique, — mais celle-ci ne va pas toujours sans une théorie préalable. — Ici donc je ne puis que rendre compte des impressions que j'ai éprouvées en étudiant quelques-uns des nombreux systèmes où des savants, des spécialistes poursuivent la solution de problèmes singulièrement délicats et d'autant plus difficiles à résoudre qu'il règne un plus grand désaccord entre les moralistes. Chacun d'eux, à peu près sûr de lui-même, n'hésite pas à offrir la solution qui lui a été imposée par ses études, comme la meilleure sinon comme la seule possible. Ils se critiquent volontiers les uns les autres et pas toujours avec de justes ménagements. *Tot capita, tot sensus !* Il est vrai qu'ils en diraient autant des théologiens.

* * *

En général, les moralistes contemporains, comme, du reste, ceux de tous les temps, parlent une langue qui n'est pas celle de tout le monde. Ils ne sauraient donc être populaires et il est propable qu'ils n'ont pas la prétention, pas même peut-être le désir de l'être. A ce propos, un mot un peu ironique de Vinet nous revient à la mémoire. Il a parlé un jour de ces systèmes « qui ne sont bons, tout au plus, que pour les penseurs et non pour l'humanité en général [1]. » Cependant il est aussi, parmi les hommes de cabinet, des penseurs qui ne désespèrent pas de voir un jour leurs théories, si abstraites qu'elles soient, mises à la portée du grand

[1] *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle*, II, p. 357.

public et cela sous une forme essentiellement pratique. « Si la science et les idées n'opèrent pas *directement* sur la conduite des sociétés, cela n'empêche pas leur action indirecte avec toute son importance sociale[1]. » Mais quels seront ces traducteurs bénévoles, ces vulgarisateurs de la science en soi ? « Nous considérons, — c'est encore A. Fouillée qui parle, — de première importance au point de vue moral et social, le rôle des poètes intermédiaires entre les savants ou philosophes et la foule ; prêtres nouveaux d'une religion sans dogmes qui doivent peu à peu se substituer aux anciens prêtres pour que l'humanité ne tombe pas dans un plat utilitarisme[2]. »

Cette vulgarisation par la poésie serait assurément désirable, mais à la condition que les théories exposées en langage ordinaire soient propres à orienter les esprits simples sur la voie d'une morale pratique sainement efficace. Les cas de ce genre ne seraient peut-être pas très nombreux. Non pas, et il faut le reconnaître sans difficulté, que les différents systèmes de morale, pour si différents et parfois si opposés qu'ils soient les uns aux autres, ne portent souvent la marque de hautes visées, de nobles aspirations, de pensées justes et profondes, mais ces belles choses sont trop souvent accompagnées de considérations si peu rassurantes que l'on se demande involontairement quel pourrait bien être le résultat pratique d'un si grand déploiement de forces intellectuelles ?

* * *

A ce propos, constatons la notable différence qui existe entre les principes dirigeants des moralistes étrangers au christianisme et ceux des moralistes chrétiens. Les premiers, en effet, estiment qu'ils peuvent, — qu'ils doivent même se passer des lumières que jettent sur les questions étudiées par eux les documents sous l'inspiration desquels les chrétiens ont vu se formuler leur foi et se préciser leurs prin-

[1] A. Fouillée, *La morale des idées-forces*, p. 318. — [2] *Ibid.*, p. 353.

cipes. Les non-chrétiens ne veulent plus de dogmatisme, c'est-à-dire de doctrines religieuses « en dehors des certitudes scientifiques et des nécessités sociales les plus strictes[1]. » D'après ces philosophes, l'homme posséderait en lui-même, dans l'ensemble de ses facultés intellectuelles et morales, tout ce qu'il faut pour répondre aux exigences de la conscience et réaliser l'idéal moral. Il dépendra donc de l'homme d'employer les forces dont il dispose, non seulement pour s'élever au dessus de ses besoins matériels et de la tyrannie qu'ils exercent souvent sur lui jusqu'à le rabaisser même au niveau de la brute, mais encore pour le rendre vainqueur des passions dont il devient trop facilement l'esclave. A lui donc appartient l'obligation de se rendre compte de ce qu'il est au fond, de ce qu'il peut et de ce qu'il doit. A lui, de faire de lui-même l'être moral qu'il peut et doit devenir par le légitime et sage usage des ses capacités individuelles. Pour les moralistes de cette école, la religion a donc fait son temps; « on ne croit plus guère au paradis ou à l'enfer[2]. » Le christianisme, en particulier, ne doit plus être envisagé que comme un obstacle au développement normal de l'individu. Sans doute, dans les temps où l'homme était dans la plus grande ignorance sur lui-même et sur la réalité et l'ensemble des forces qui lui sont propres, le christianisme a pu rendre quelques services, mais ces temps ne sont plus guère qu'un souvenir toujours plus affaibli du passé. Ce qui a manqué au christianisme, — et ce qui lui manque encore — c'est d'avoir eu une idée assez large et assez complète de ce qui constitue le terme de la doctrine des idées-forces, savoir une morale de la bonté[3]. — En vérité, on s'étonne de voir un philosophe porter un tel jugement sur la religion fondée sur l'amour de Dieu pour l'homme. Mais pour ce philosophe, « en définitive, c'est la science, la philosophie et la poésie qui constitueront la religion de l'avenir[4]. » Fouillée, il est vrai, reconnaît que cet avenir pourrait bien n'être atteint que dans des milliers d'années; ce qui, certes, sera infiniment regret-

[1] A. Fouillée, *La morale des idées-forces*, p. LIV.
[2] *Ibid.*, p. 374. — [3] *Ibid.*, p. 360. — [4] *Ibid.*, p. 357.

table pour les générations qui devront renoncer à le voir paraître. Ce ne sera du moins pas la faute des philosophes.

Raisonner ainsi, n'est-ce pas méconnaître absolument et de la manière la plus injuste l'immense, le prodigieux travail accompli par le christianisme, non seulement à sa naissance et au sein des populations païenne et juive, mais à travers les siècles et de nos jours encore sur une échelle toujours plus grande ? Il est vrai que les philosophes de cette école ne sont sans doute pas très au courant de ces choses ou que, de parti pris, ils n'en tiennent aucun compte. Ces faits n'en sont pas moins certains. On peut se demander si ces philosophes connaissent bien le christianisme lui-même, j'entends le christianisme de Jésus-Christ et des apôtres ? Les préventions dont plusieurs font preuve à son égard ne proviendraient-elles pas en partie de ce que le christianisme ne leur a été présenté que sous l'image souvent obscurcie ou défigurée par le catholicisme romain ? Ne pourrait-on pas appliquer à plusieurs d'entre eux ce que Vinet disait des philosophes du XVIIIe siècle ? « Tous en commençant, chacun à sa manière, un édifice de morale qu'ils ne pouvaient achever, une voûte qu'ils ne pouvaient fermer, nous ont renvoyés à l'ouvrier qui seul peut poser la clef de voûte, à Jésus-Christ[1] ? »

Mais des philosophes moralistes devraient être frappés de l'influence exercée dès le début par le christianisme naissant sur la vie morale des peuples évangélisés. Ainsi, par exemple, « les anciens n'avaient pas l'idée de la sainteté ; ils regardaient essentiellement aux actes tandis que le christianisme porte l'attention sur les dispositions intérieures. La morale antique était relâchée sous le rapport de la chasteté. Le suicide, la vengeance, le mensonge sont justifiés par de grands esprits. On ne connaissait pas l'humilité. Le christianisme a fait connaître la charité, — non seulement en la prescrivant, mais en l'inspirant.... Que l'on pense à certaines coutumes des anciens, aux sacrifices humains, aux combats de gladia-

[1] *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle*, II, p. 357.

teurs.... C'est l'Evangile qui peut seul inspirer les principes d'une vraie tolérance et de la liberté religieuse ; c'est lui seul qui donne la conscience de la dignité de la nature humaine[1]. »

* * *

En repoussant le christianisme, en le tenant pour hautement dépassé, les philosophes rendent leur morale si impraticable qu'ils provoquent tout naturellement chez ceux qui essaient de s'y accommoder cette plainte d'un ancien : *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Une parole descendue de plus haut n'a-t-elle pas fort bien caractérisé la situation de cet homme qui ne fait pas le bien qu'il veut et qui fait le mal qu'il ne veut pas[2]? Misérable situation de l'homme retenu, empêché par sa faiblesse naturelle ! Expérience faite par tous ceux qui tentent, par leurs propres forces, de triompher du mal qui est en eux. Aussi bien, lorsque Vinet, en 1831, écrivait : « L'état de *dislocation* des idées morales est frappant de nos jours, chez tous ceux qui vivent hors du christianisme », ne portait-il pas un jugement qui ne serait pas moins fondé à notre époque ?

Assurément, sur certains points de détail et d'application, il peut exister entre les moralistes chrétiens des nuances plus ou moins sensibles, mais Vinet aurait encore raison d'écrire que ces moralistes se ressemblent tous sur un point, c'est-à-dire que si, pour chacun d'eux c'est de la religion que la morale découle, tous ont aussi la même religion et la même morale[3]. Sans doute, les moralistes non-chrétiens ne consentiraient jamais à voir dans cette unanimité, dans cette communion d'esprit une preuve que la morale chrétienne soit la seule vraie et pure morale. Bien plutôt verraient-ils dans cet accord entre penseurs placés sur un terrain si différent du leur, un signe de faiblesse, d'impuissance intellectuelle ou morale, un servilisme antiscientifique. Ils ne devraient

[1] Cours de morale inédit du prof. S. Chappuis. Cf. L. Monastier et F. Rambert, *Souvenirs de Samuel Chappuis*, 1871, p. 194, 195.

[2] Saint Paul, *Epître aux Romains*, VII, 17.

[3] *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, p. 272.

cependant pas céder à la tentation d'établir entre eux et les docteurs d'une autre école, une comparaison qui aurait pour but de décider du degré des capacités respectives. Si l'on peut et doit signaler parmi les moralistes non-chrétiens, des hommes d'une haute culture scientifique et d'une moralité personnelle digne de tout respect, on ne manquera pas d'en dire autant, et avec une égale raison, des moralistes chrétiens. Les différences de culture morale proviennent incontestablement de causes très spéciales, et, par exemple, de circonstances personnelles dont nous n'avons pas à rechercher la nature.

* * *

Les moralistes, — quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent, — et qu'ils l'avouent ou non, — s'appuient tous sur une autorité qui, si elle n'est pas la même pour tous, n'en est pas moins une autorité. Pour les uns, c'est la raison, pour d'autres, le sens commun, pour des troisièmes les idées-forces ou les conditions sociales, etc. Pour les moralistes chrétiens, ce ne peut être évidemment qu'une autorité d'une nature très spéciale, celle qui fait entendre sa voix dans l'Evangile. Elle leur est extérieure, mais il s'y sont soumis après une expérience convaincante. « On n'arrive, en effet, à l'Evangile que par l'expérience morale ou par la loi. Toute autre voie, celle de la réflexion philosophique, par exemple, ou celle des impressions esthétiqnes ne peut mener qu'à la porte de l'Evangile[1]. » Ce dernier, accepté dans son esprit et dans sa lettre, est devenu la source pure où les moralistes chrétiens vont puiser les préceptes, les commandements qui déterminent pour eux la direction de la vie. La base sur laquelle repose cette morale constitue un centre de ralliement assez large et assez étroit en même temps, pour que les diverses nuances aient la possibilité de se produire sans compromettre l'unité de l'ensemble. Le christianisme se présente en effet ici comme un organisme bien lié et absolu-

[1] S. Chappuis, *De l'Ancien Testament dans ses rapports avec le christianisme*, p. 148.

ment propre à créer, chez ceux qui le reçoivent avec conviction, une vie morale dont le modèle parfait se trouve dans la personne même du fondateur du christianisme, Jésus de Nazareth. L'union personnelle avec le Christ, voilà donc le vrai et fécond principe de la seule morale qui puisse répondre en plein aux légitimes exigences de la raison et de la conscience. « Si la vérité est quelque part, a dit Vinet, elle aura pour caractère de rallier à elle, sinon tous les esprits, du moins les esprits de toute portée, de toute forme, les extrêmes de la culture intellectuelle. Or le christianisme seul est la doctrine propre à tous, prêtant les mêmes idées, communiquant les mêmes affections, inspirant les mêmes espérances[1]. »

[1] Vinet, *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle*, II, p. 357, 358.

REVUES

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1908. Troisième livraison.

J. Dahse : Etudes de critique textuelle, II. — *Ed. König :* La dernière couche du Pentateuque et Ezéchiel. — *Félix Staehelin :* Eléphantine et Léontopolis. — *W. Caspari :* Assimilation progressive dans 2 Sam. 3 : 25; 15 : 18 (8 : 18; 20 : 7,23). — *L. W. Batten :* La destruction des chariots syriens par David. — *Alfred Bertholet* : Encore Ps. 2 : 11 et sq. — *Martin Flashar :* Le ϋ dans les Septante, I. — *Mart. Siemens :* Eichhorn connaissait-il les « Conjectures » d'Astruc lorsqu'en 1779 il publiait sa dissertation sur le récit mosaïque du déluge de Noé? — *A. Büchler* et *J. Katzenstein :* Réponses à des Miscellanées de Eb. Nestlé dans la précédente livraison. — *Eb. Nestlé :* Miscellanées : 1. Notes sur le texte des livres des Rois dans la Bible allemande d'avant Luther. — 2. Agag et Samuel dans les oracles de Balaam. — 3. Nomb. 23 : 19. — 4. Encore Deut. 26 : 17-18. — 5. L'arme de Samgar (Jug. 3 : 31). — 6. A propos de 1 Rois 18 : 27. — 7. Citations bibliques non identifiées. — *K. Marti :* Bibliographie.

Quatrième livraison.

Sam. Krauss : Les noms de villes palestiniens et ce qu'on en peut inférer quant à la situation, la structure, la destination, etc., des dites villes. — *Hans Spoer :* Essai d'explication de la connexion entre dolmen, macèbe et pierre à cupules (avec fig.) — *J. Hermann :* Analogies égyptiennes à la découverte du Deutéronome (2 Rois 22 : 8). — *Mart. Flashar :* Le ϋ dans les Septante, II. — *K. Marti :* Bibliographie. — Table des matières.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1908. Troisième livraison.

K. G. Götz : Histoire de la Liturgie bâloise depuis la Réformation. — *Hans Wirz :* L'éducation en vue de la foi en Dieu. — *P. W. Schmidt :* Les Annotations de J. Wellhausen aux écrits johanniques. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Götz : La liturgie bâloise (fin). — *H. Wirz :* L'éducation en vue de la foi en Dieu (fin). — *L. Köhler :* Petites contributions à l'étude des Septante (suite).

Cinquième livraison.

A. Waldburger : Parti et partis (à propos de P. Wernle : « Einführung i. d. theol. Stud. »). — *J. Wirz :* Remerciements (à un jeune philologue bâlois, Félix Staehelin, pour ses contributions à l'étude de l'Anc. Test.). — *L. Köhler :* Les canons de Rabbula, évêque d'Edesse. — *Le même :* Etudes sur la littérature et la civilisation syriaques. — *Ad. Keller :* La réorganisation ecclésiastique à Genève. — *A. Waldburger :* Un presbytère moderne (à Ragaz).

Sixième livraison.

C. Kambli : Christianisme et mouvement social. — *L. Köhler :* Etudes sur la littérature syriaque (fin). — Bulletin.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

1908. Troisième livraison.

R. Steinmetz : Etude de critique textuelle sur Rom. 1 : 7. — *Th. Nissen :* Les Actes de Pierre et un dialogue bardesanite dans la « Vie d'Abercius ». — *L. Blau :* Le nouveau fragment d'Oxyrhynque envisagé au point de vue de l'histoire du livre et de la magie. — *Jul. Bœhmer :* Etudes de géographie palestinienne, spécialement en rapport avec le Nouv. Test. — *O. Dibelius :* Etudes historiques sur les Valentiniens. — Miscellanées : *Eb. Nestlé :* 1. Hiesus-Jhesus et questions connexes. — 2. Une citation arabe de Matth. 28 : 18, 19. — Le fils de la Vierge (Maid). — Encore un mot sur le lexique grec du Nouv. Test. — 5. Au sujet de Matth. 10 : 32. Luc 10 : 8. — 6. Une onzième idée au sujet de Act. 2 : 9. — 7. Act. 4 : 20 dans les Bibles allemandes antérieures à Luther. — *Will. H. P. Hatch :* A propos de Act. 2 : 9.

Quatrième livraison.

J. Kreyenbühl : Le plus ancien récit de la résurrection et ses variantes. — *P. Fiebig :* Le grec de la Mishna. — *Th. Nissen :* Les Actes de Pierre et un dialogue bardesanite dans la « Vie d'Abercius », II. — *O. Dibelius :* Etudes historiques sur les Valentiniens, II. — Miscellanée : *W. Dittmar :* Au sujet de la croyance en la « mère Terre ». — Table des matières et des auteurs.

Revue philosophique

Mai 1908.

Ch. Lalo : Les sens esthétiques, I. — *Bréhier :* De l'image à l'idée : Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique. — *Bertrand Mertens :* La genèse psychologique de la conscience morale. — *Segond :* Publications récentes sur la morale.

Juin.

Dr P. Sollier et *G. Danville :* Passion du jeu et manie du jeu. — *Ch. Lalo :* Les sens esthétiques, II. — *Dr Laupts :* Responsabilité ou réactivité? — *J. Sageret :* La curiosité scientifique. — *Goblot :* L'aphasie de Broca. — Table des matières.

Juillet.

L. Weber : La finalité en biologie et son fondement mécanique. — *G. Rageot :* Le problème expérimental du temps. — *M. Mauss :* L'art et le mythe d'après Wundt. — *Dugas* : Observations sur des erreurs « formelles » de la mémoire.

Août.

A. Fouillée : La volonté de conscience comme base philosophique de la morale. — *Millioud :* La formation de l'idéal. — *Ch. Richet :* La guerre et la paix au point de vue philosophique. — *Probst-Biraben :* Mystique, Science et Magie.

Septembre.

A. Schinz : Anti-pragmatisme. I. Pragmatisme et modernisme. — *Dr Jankelevitch :* Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés. — *R. Cousinet :* La solidarité enfantine : Etude de psychologie sociale. — *Dr Chaslin :* Sur la « responsabilité » des fous et criminels.

Octobre.

H. Piéron : Les problèmes actuels de l'instinct. — *Kozlowski :* L'énergie potentielle est-elle une réalité? — *A. Schinz :* Anti-pragmatisme, II. Pragmatisme et Vérité.

Novembre.

Ch. Lalo : Le nouveau sentimentalisme esthétique. — *J. Segond :* La philosophie des valeurs. — *Th. Ribot :* L'antipathie : étude psychologique. — *H. Delacroix :* Le IIIe congrès international de philosophie.

Décembre.

H. Bergson : Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance. — *Belot :* La triple origine de l'idée de Dieu. — *Chide :* La logique de l'analogie. — *F. Picavet :* Thomisme et philosophie médiévales. — Table des matières.

LA « SCIENCE CHRÉTIENNE »

(Christian Science)

Exposé objectif[1]

PAR

CHARLES BYSE

I

Le mouvement.

On commence à parler souvent, autour de nous, de la « Science Chrétienne », sans trop savoir de quoi il s'agit. Entendue dans un sens inédit et très spécial, cette expression désigne l'ensemble de doctrines accepté par une association religieuse qui, d'abord fort mal vue, a bientôt fait de rapides et surprenantes conquêtes. En effet, établie il y a moins de trente ans (en 1879), la « dénomination » en question comprend, à l'heure qu'il est, plus de mille Eglises; et leur nombre change sans cesse, car il s'en fonde, dit-on, plusieurs par semaine, peut-être une par jour[2]. Quant au nombre des membres inscrits, il s'élève à 800 000 ou à un million. Et ce qui augmente la valeur de ces chiffres, c'est que l'admission des candidats est soumise à des conditions dont la sévérité paraîtrait exagérée à nos Eglises de professants. Du reste, le

[1] Lu le 28 octobre 1908 à la Société genevoise des Sciences théologiques, et le 14 décembre à la Conférence fraternelle de Lausanne.

[2] C'était quatre et demie par semaine avant le procès intenté à Mme Eddy; ce doit être beaucoup plus dès lors.

« dénombrement » des scientistes est interdit depuis peu de temps; cette mesure a sans doute pour but d'éviter l'orgueil que pourraient développer chez eux les succès extraordinaires de leur cause.

Des Etats-Unis, où il a pris naissance, le mouvement s'est étendu au Canada, au Mexique, à la Grande-Bretagne, à l'Australie, et, malgré la haute barrière des langues, à l'Empire germanique, à la France et à la Suisse.

A cette magnifique extension correspond une prospérité financière non moins digne d'être relevée. L'argent afflue dans les diverses caisses de cette Eglise avec une abondance qui pourrait nous rendre jaloux. La fondatrice, Mme Eddy, a gagné par ses publications une grosse fortune, dont elle se débarrasse avec une munificence admirable. En voici quelques exemples.

Lorsqu'on eût décidé de bâtir une première église pour les scientistes de Boston, elle donna pour cela une somme de 500 000 francs, plus un terrain estimé à 100 000 francs; total 600 000 francs. Plus récemment, lors de son départ pour retourner à Boston, les autorités de Concord (New Hampshire), où elle avait résidé plusieurs années, lui ont adressé des remerciements au nom de cette petite ville, dont elle avait été la bienfaitrice et où elle était extrêmement aimée. Elle vient enfin de créer, sans le concours de personne, un *Fonds charitable* destiné à entretenir et à instruire, dans un *home* construit à cette intention, les scientistes sans ressources suffisantes qui désirent pratiquer l'art de guérir, et même à secourir éventuellement leurs familles. Mme Eddy a fait dans ce but un versement immédiat de cinq millions de francs.

Ajoutons un trait qui met en saillie la richesse et la générosité de la dénomination qui nous occupe. L'église de Boston étant devenue bientôt insuffisante, il fallut y adjoindre une nouvelle construction qu'on voulut immense et superbe. Or en 1906, le jour où fut inauguré ce temple de granit, tous les frais, montant à dix millions de francs, en étaient payés intégralement. Il fallut refuser les dons qui arrivaient encore

On pouvait s'attendre à ce que le courant de la Science Chrétienne se calmât et se ralentît au bout d'un quart de siècle. C'est le contraire qui eut lieu. La cause scientiste reçut une puissante impulsion d'un évènement qui semblait de nature à la compromettre. Des gens peu scrupuleux et bassement intéressés, s'intitulant les « amis les plus proches » de Mme Eddy, tentèrent de la faire interdire, à cause de son grand âge, comme incapable d'administrer ses biens. Un procès, où elle fut entendue, et une longue polémique, qui remplit les journaux, jetèrent un jour éclatant sur sa vie privée et tournèrent à son honneur. Ses adversaires, voyant qu'ils n'avaient aucune chance de réussir, eurent la honte de devoir retirer leurs accusations.

Un mouvement contemporain qui a acquis des dimensions pareilles, et qui émotionne déjà plusieurs de nos cantons, vous paraîtra peut-être mériter autre chose que l'indifférence ou le dédain. Personnellement je n'accepte pas la Science Chrétienne; mais, lisant facilement l'anglais et ayant des loisirs, j'ai pu l'étudier dans ses sources, et je pense être utile en vous communiquant, en quelque mesure, les résultats d'un travail scrupuleux et déjà prolongé. Je ne veux aujourd'hui ni critiquer la *Christian Science*, ni en faire l'éloge. Ce serait prématuré et dangereux. Il faut d'abord la connaître pour être plus tard à même de la juger. Mon désir est donc de vous expliquer, aussi clairement que possible et d'une façon tout objective, en quoi elle consiste. Ainsi limitée, ma tâche est assez ardue pour qu'il y ait quelque témérité à l'avoir entreprise; et, si je m'en acquitte trop imparfaitement, veuillez noter, à titre de circonstance atténuante, que nul avant moi ne s'est imposé cet effort.

II

Les origines.

A l'origine et à la tête du mouvement nous trouvons, je l'ai dit en passant, une femme américaine, âgée aujourd'hui de 87 ans et admirablement conservée. Mrs Mary Baker G. Eddy

ne s'appuie pas sur des visions ou des extases et ne se donne point le titre de prophétesse, qu'elle semble mériter ; ses partisans l'appellent simplement *Our Leader*, notre directrice, tout en la regardant comme l'organe d'une révélation. Son immense autorité remonte à la « grande découverte » qu'elle fit, en 1866, d'une méthode de « guérison par l'esprit », qu'elle désigna plus tard par la locution *Christian Science*, abrégée en *C. S.*

« Je parvins, dit-elle, à la certitude que toute causation était esprit et chaque effet un phénomène mental. Ma guérison immédiate d'une lésion interne causée par un accident, lésion que ni médecine ni chirurgie ne pouvait atteindre, fut pour moi ce qu'avait été pour Newton la chute d'une pomme : elle me fit découvrir le moyen d'être moi-même bien portante et de rendre aux autres la santé. »

Comme Saul de Tarse partant pour l'Arabie après la scène du chemin de Damas, Mme Eddy se retira du monde et, pendant trois années de laborieuse solitude, se prépara à son apostolat. Elle refit sa théologie en scrutant les Ecritures, dont elle comprit pour la première fois le « sens spirituel. » En 1867 elle se mit à enseigner à un seul élève son système de thérapeutique mentale. Nous la retrouvons en 1878 dans l'importante cité de Boston, où on l'appela à prêcher, malgré son sexe, dans le Tabernacle Baptiste ; elle le fit avec grand succès, sa prédication remplissant l'église et rendant la santé à plusieurs malades.

Elle avait fondé deux ans auparavant (1876), avec six de ses étudiants, la première *Christian Scientist Association*. En 1879 ces intrépides novateurs décidèrent « d'organiser une Eglise destinée à commémorer la parole et les œuvres de notre Maître bien-aimé, et ainsi de restaurer le christianisme primitif avec son élément perdu de guérison. » Cette « Eglise sans *credo* » fut constituée sous le nom de *la Première Eglise du Christ, le Scientiste, à Boston*, et eut durant quelques années Mme Eddy pour unique pasteur. Nous verrons tout à l'heure quel glorieux avenir lui était réservé.

En 1881 l'infatigable Américaine transporta de Lynn à

Boston son école de guérison mentale et la fit reconnaître par l'Etat sous le titre de *Collège métaphysique du Massachusetts*. Elle y instruisit pendant sept ans plus de quatre mille élèves ; elle eut néanmoins le courage de fermer cet établissement, alors qu'il était parvenu à l'apogée de sa prospérité, pour montrer qu'il ne faut pas donner trop d'importance aux institutions, et pour se consacrer tout entière à la revision de son livre capital, *Science and Health*. Rouvert au bout de dix ans, en 1889, ce collège est encore, comme il a toujours été, la pépinière des *instructeurs et conférenciers* placés à la tête de l'œuvre. Ajoutons que c'est la seule école de ce genre qui ait jamais existé dans aucun pays.

III

L'organisation.

La fondatrice de la Science Chrétienne a fait preuve de facultés de premier ordre pour tout ce qui concerne la présidence, l'administration et le gouvernement; il est d'autant plus intéressant d'observer qu'elle accorde à l'organisation une importance très relative.

« Il n'est pas absolument nécessaire, écrit-elle, d'organiser matériellement l'Eglise du Christ, de consacrer des pasteurs et des temples. Si cela se fait, que ce soit à titre de concession à l'époque, non comme une cérémonie perpétuelle et indispensable de l'Eglise. Si notre Eglise est organisée, c'est dans l'esprit de cette parole : *Laisse faire pour le moment.* »

« J'ai appris, dit-elle ailleurs, que l'organisation matérielle a sa valeur et ses périls, et qu'elle n'est réclamée que dans les premières phases de l'histoire chrétienne. Lorsque la forme matérielle de cohésion et de communion a atteint son but, l'organisation retarde la croissance spirituelle et doit être mise de côté. »

Conséquente avec ces déclarations, Mme Eddy tend à diminuer partout le rôle de la matière au profit de l'esprit, à rendre les groupes et les individus toujours plus indépen-

dants à l'égard des autorités humaines pour les soumettre davantage au contrôle direct de Dieu.

La première Eglise de Boston, réorganisée en 1892, est le foyer central de la Science Chrétienne du monde entier ; on peut s'y rattacher des contrées les plus diverses ; aussi compte-t-elle 48 000 membres ! Cette *Eglise Mère*, dont Mme Eddy s'intitule « pasteur émérite », a cinq « directeurs » et un « président », mais pas de pasteur actuel. Les autres Eglises se rattachent à elle, comme ses filles, sous le nom de *Branch Churches ;* chacune a du reste son gouvernement particulier. Pas de synode. En revanche, les corps suivants travaillent au bénéfice de l'ensemble : la « Société de publication », qui édite le *C. S. Journal*, mensuel, le *C. S. Sentinel*, hebdomadaire, et, en allemand, *Der C. S. Herold*, mensuel ; le « Comité d'éducation », qui décerne les grades de « bachelier » et de « docteur » en Science Chrétienne, *C. S. B.* et *C. S. D.;* l'« Association générale des instructeurs » ; le « Comité des conférences » et sept « missionnaires » nommés chaque année pour des missions spéciales.

Mme Eddy, chef visible de toute l'œuvre, jouit de pouvoirs très étendus, mais exactement définis. Du reste, elle en a toujours usé avec un tact et une sagesse si remarquables que ses adhérents acceptent ses décisions et ses simples conseils avec un accord et une bonne grâce dont nous avons à peine l'idée. Jamais fondateur de religion, prophète, réformateur ou pape ne fut écouté et obéi comme cette vieille femme, dont toute l'autorité réside dans sa doctrine, ses œuvres et son caractère. Elle inspire d'autant plus de confiance qu'elle s'efface le plus possible devant la vérité, insistant pour qu'on ne regarde ni à elle, ni à une personnalité quelconque, mais uniquement à Dieu dont elle s'efforce d'être le fidèle organe. On sent qu'en toute circonstance elle a en vue le bien général et non son intérêt particulier.

En somme, l'organisme scientiste concilie à un degré fort exceptionnel l'unité de croyances et de pratiques avec la liberté des sociétés locales. Il est semblable à la constitution de la grande république américaine, où le pouvoir central,

fortement établi, laisse une grande indépendance aux différents Etats. On peut le comparer encore à la Confédération suisse, qui sait parfaitement allier la légitime autonomie des cantons à l'autorité nécessaire des deux assemblées de Berne et du Conseil fédéral.

On rapproche aussi, non sans raison, l'association scientiste et l'Eglise du premier siècle, dont elle prétend avoir repris la tradition. Elle lui ressemble en effet non seulement par les guérisons qu'elle accomplit, mais par sa tolérance et sa largeur. Tandis que les protestants de toute nuance, quelle que soit leur situation vis-à-vis du gouvernement, se divisent en sectes nationales, souvent indifférentes ou hostiles les unes à l'égard des autres, les adeptes de la *Christian Science*, s'élevant au-dessus des frontières de pays, de langues et de races, forment, en intention et de plus en plus réellement, une catholicité nouvelle, plus sérieuse et plus vivante que celle du papisme. Ce caractère d'universalité, qui contraste si agréablement avec les scissions et les luttes au sein de la chrétienté réformée, présente de nombreux avantages et exerce un grand attrait sur les âmes isolées ou découragées.

IV

Le culte.

Le culte scientiste est partout le même, simple, bref, recueilli. L'Ecriture Sainte y occupe la place d'honneur, et l'éloquence de la chaire n'en a aucune, puisqu'il n'y a pas de prédicateur. Le service du dimanche matin est présidé non par un ministre consacré, car il n'y en a pas non plus, mais par deux *lecteurs*, ordinairement de sexe différent, qui lisent alternativement l'un quelques passages de la Bible, l'autre des fragments explicatifs empruntés à *Science and Health*. Ces deux lectures sont la répétition publique des textes que tous les scientistes ont pu méditer, chacun en son particulier, durant la semaine qui vient de s'écouler. Elles constituent le seul *sermon* qu'ils entendent dans leur Eglise.

Mentionnons encore, comme éléments caractéristiques de

ce culte, la part que la congrégation prend à la lecture biblique, la quête faite entre la *leçon-sermon* et l'un des cantiques, la prière silencieuse, enfin l'Oraison dominicale, à laquelle tous les assistants se joignent oralement et dont l'interprétation spirituelle est donnée par le premier lecteur. Le culte du dimanche soir est pareil à celui du matin. Ainsi tout est calculé pour que chaque semaine on approfondisse un sujet au lieu de disperser son attention sur plusieurs.

Les rites du baptême et de la sainte cène sont abolis ; la cérémonie du mariage, qui l'est également, peut être demandée à une autre Eglise. Il y a toutefois des « services de communion », dont le caractère est exclusivement spirituel. Ajoutons que Mme Eddy vient de supprimer la grande communion qui, chaque printemps, attirait des multitudes à Boston. Elle justifia cette mesure en disant qu'on attachait trop d'importance à cette solennité, et que beaucoup de fidèles, venus de loin, étaient déçus en ne trouvant pas de place dans le temple central, malgré ses vastes dimensions. Ainsi dix mille scientistes ont pris part à cette fête religieuse pour la dernière fois au mois de juin dernier. Cependant les Eglises affiliées restent libres de célébrer leur communion semestrielle, qui n'offre pas les mêmes inconvénients.

Une réunion de semaine, plus familière que les cultes du dimanche, a lieu tous les mercredis soir ; consacrée surtout aux témoignages que les personnes guéries, ou délivrées dans un sens quelconque, se sentent appelées à rendre, elle est bienfaisante et souvent très impressive.

Quant aux deux cultes du dimanche, si réglés, si liturgiques, si peu sensationnels, on pourrait supposer qu'ils ont peine à lutter avec des services plus artistiques et plus pompeux, où l'on fait plus d'efforts apparents pour émouvoir et persuader. Ils réunissent pourtant de beaux auditoires, recrutés principalement dans les classes cultivées, aisées ou riches, de la société, et l'on y remarque une forte proportion d'hommes intelligents que les anciennes Eglises ne satisfaisaient plus.

V

Le Livre de Textes.

Le mouvement religieux que nous étudions a pour source premiére et intarissable le principal ouvrage de Mme Eddy, celui qui a pour titre complet : *Science et Santé, avec Clef des Ecritures*. Publié en 1875, ce *Livre de Textes*, comme on a coutume de l'appeler, est un élégant volume du format de la Bible Segond, mais beaucoup moins épais et par conséquent plus portatif. Les sujets de paragraphe imprimés en manchette et une très ingénieuse numérotation des lignes (trois par trois) le rendent facile à consulter et à citer.

Quatorze chapitres sur dix-huit, ou cinq cents pages sur sept cents, forment la première partie, qui développe la doctrine de l'auteur et répond au titre spécial de *Science et Santé*. Vient en second lieu la *Clef des Ecritures*, qui justifie cette doctrine d'abord en expliquant plusieurs morceaux de la Genèse et de l'Apocalypse, ensuite par un *Glossaire* donnant la signification primitive et spirituelle de certains mots. La troisième partie, les *Fruits*, raconte un grand nombre de délivrances opérées par la *Christian Science*.

Science and Health, qui n'a été traduit dans aucune langue, est d'une lecture extrêmement difficile. Cette difficulté me paraît avoir pour causes : la concision lapidaire d'un style qui s'efforce toujours d'exprimer aussi brièvement que possible la quintessence des choses, et qui revêt la pensée de formes apophtegmatiques ; le caractère abstrait et paradoxal du système, qui bouleverse les idées généralement reçues non seulement par le commun des mortels, mais par les théologiens, les philosophes et les savants ; enfin l'extrême spiritualité de l'écrivain et la hauteur presque inaccessible de l'idéal qu'elle nous propose. Ajoutons que, d'après Mme Eddy elle-même, on ne peut comprendre son enseignement que dans la mesure où on le démontre par sa vie ; c'est dire que l'intelligence seule est incapable de le saisir. Tout cela est

peu encourageant pour ceux qui veulent étudier la Science Chrétienne comme un autre système.

De fait, certains lecteurs, même instruits et sérieux, de *Science et Santé*, arrêtés à tout instant par des phrases obscures et déconcertantes pour eux, s'impatientent, se découragent et ont envie de jeter loin d'eux, pour ne jamais le rouvrir, ce livre étrange et rebutant ; mais ils en sont empêchés par la vague impression qu'il y a pourtant là des trésors de sagesse et de vérité. La lecture de cet ouvrage a guéri, dit-on, une quantité de malades ; il est le *vade-mecum*, la nourriture journalière de milliers de croyants qui lui ont voué une gratitude éternelle ; fort mal accueilli au début, il a triomphé des critiques, conquis la faveur de la presse et obtenu un succès de librairie sans précédent, je suppose, dans l'histoire de l'humanité.

En effet, les éditions de mille exemplaires se sont succédé si rapidement qu'au bout de trente-et-un ans on annonçait la quatre-centième. A ce moment-là on a cessé d'en indiquer le nombre, lequel a continué de grossir sans interruption, puisque, avant le procès mentionné ci-dessus, une édition nouvelle était enlevée chaque semaine, et que dès lors la demande du *Text-Book* a considérablement augmenté. Il s'est donc vendu, en trente-trois ans, plus de *cinq cent mille exemplaires* d'un livre anglais, métaphysique, abstrus, incompréhensible pour le grand public, et qu'on paie ordinairement cinq dollars (26 fr. 25), quelquefois bien plus cher. Cela fait un produit brut qu'on peut évaluer à dix millions de francs, somme dont la moitié doit être un profit net. Il est à noter que Mme Eddy ne reçoit là-dessus que ses droits d'auteur. Le reste du gain est pour la Société de publication, qui l'emploie au bénéfice de l'Eglise.

Un si prodigieux succès nous oblige à conclure que *Science et Santé* est une œuvre géniale et puissante, qui a déjà tracé un sillon profond dans les Etats anglo-saxons et dont l'influence commence à s'exercer chez les peuples parlant le français ou l'allemand. Les scientistes mettent ce livre au-dessus de tous les autres écrits de leur Directrice, et le regar-

dent comme inspiré. En le méditant sans relâche, ils s'efforcent d'en comprendre non seulement la lettre, mais encore l'esprit, de s'en assimiler toujours mieux les enseignements qui les dépassent ; et de fait ils y découvrent toujours de nouvelles richesses qui accroissent leur confiance et les remplissent d'admiration.

On les accuse de donner à ce volume la place que le chrétien doit réserver au canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Qu'en est-il à cet égard ?

Il est vrai que Mme Eddy a « ordonné » conjointement « la *Bible* et *Science et Santé avec Clef des Ecritures* pasteur de l'Eglise Mère », déclarant que ce pasteur impersonnel « continuerait à prêcher pour cette Eglise et pour le monde »[1]. C'est assurément placer extrêmement haut le Livre de textes. En effet les scientistes ne l'emploient pas simplement à titre de commentaire, et même de commentaire infaillible, des saintes Ecritures ; ils le tiennent pour une continuation de la Bible, pour une révélation suprême, qui projette sur les pages mystérieuses de notre vieille Bible un jour inattendu et par conséquent la leur fait aimer davantage.

Parcourez seulement un numéro du *Christian Science Quarterly*, et vous verrez que tous sont invités à étudier chaque jour une *Leçon biblique*, composée de passages choisis, avec plusieurs citations de *Science et Santé*. Cette étude méthodique leur prend un certain temps (je connais un négociant très occupé qui lui consacrait journellement cinq heures), mais ils la trouvent extraordinairement intéressante, sentant qu'elle les instruit et les affermit dans la vérité divine. Ainsi, grâce au secours que leur fournit Mme Eddy, ils parviennent à une remarquable intelligence de l'Ecriture, dont tant de versets, de chapitres et de fragments plus considérables sont entendus d'une façon tristement superficielle par la plupart des protestants, ou nuls et non avenus et dès lors sans profit pour eux.

[1] *Manual of the Mother Church*, 48th Edit., 1905. *The Christian Science Pastor*, p. 44.

VI

L'inspiration du système.

Pour comprendre à quelle inspiration a obéi la fondatrice de la *Christian Science*, il faut savoir que de très bonne heure elle eut une piété vivante. Aussi fit-elle à l'âge de douze ans une touchante profession de foi dans une Eglise trinitaire malgré son opposition courageuse au dogme calviniste de la prédestination, le pasteur étant persuadé qu'elle était vraiment régénérée. Elle devint à dix-sept ans membre de cette Eglise. Après sa « grande découverte », elle n'eut pas de plus ardent désir que d'en faire profiter les autres. La source et le mobile de son immense activité fut désormais l'amour, qui est plus spécialement l'apanage de la femme, l'amour pour Dieu et pour l'homme, le double amour qui est l'accomplissement de toute la loi.

Elle aime Dieu, le Principe divin, d'autant plus qu'elle voit avant tout en lui l'amour infini, immuable, absolu ; elle aime le Christ, la vérité, qui pour elle est Dieu vu sous un autre aspect ; elle aime l'homme véritable, primitif, éternel, qui est l'image et la ressemblance de Dieu. Quant aux hommes historiques tels qu'ils nous apparaissent, aux hommes pécheurs, souffrants, périssables, elle nie la réalité substantielle de leurs maux, mais ce n'est pas par indifférence, par dureté de cœur. Au contraire, pleine de pitié pour eux, elle s'efforce de dissiper l'illusion déprimante qui les rend malheureux, et de développer en eux la conscience de ce qu'ils sont aux yeux de leur Créateur et de leur Père, ce qu'ils sont réellement sans l'avoir reconnu. Certaine de posséder le secret qui peut nous délivrer de toutes les misères terrestres, en nous révélant notre vraie nature, elle brûle de nous communiquer ce secret, afin que nous sachions nous prévaloir de nos droits d'enfants de Dieu, et qu'ensuite nous répandions à notre tour la « souveraine panacée » qui seule peut faire entrer les mortels dans le royaume de l'harmonie et du bonheur.

Ainsi la Science Chrétienne se présente comme une mé-

thode de guérison de l'âme et du corps, comme la vraie, l'unique méthode du salut de l'être humain ; le système n'est qu'un moyen, mais un moyen nécessaire pour arriver au but. Nous sommes appelés non seulement à *croire*, mais en outre à *comprendre ;* car la foi peut être erronée, superstitieuse, aveugle et dès lors décevante. La *Science* seule nous éclaire de la lumière divine ; seule elle nous communique les forces dont nous avons besoin pour nous affranchir de tous nos esclavages et réaliser notre glorieuse destination.

Ce que Jésus n'a pu enseigner à ses disciples immédiats, tout imbus des préjugés d'une religion nationale et formaliste, Mme Eddy l'enseigne à une génération beaucoup plus instruite, dont dix-neuf siècles de christianisme ont développé la conscience et la raison. Loin de contredire l'Evangile primitif, la *Christian Science* le dégage de ses éléments transitoires, de ses langes matériels, pour le présenter dans ses immortels principes, dans tout l'éclat de sa spiritualité.

Par là elle inaugure les « nouveaux cieux » et la « nouvelle terre » annoncés dans l'Apocalypse, car elle est la « Jérusalem nouvelle » que saint Jean vit descendre du ciel, d'auprès de Dieu. En elle se réalise enfin, sur une vaste échelle, la promesse tant de fois répétée de l'effusion du Saint-Esprit, qui doit conduire les chrétiens « dans toute la vérité » et les rendre capables de faire les œuvres du Sauveur, d'en « faire même de plus grandes. » Ce sont là, direz-vous, des prétentions exorbitantes ; elles n'en sont pas moins catégoriquement exprimées dans le livre qui nous occupe et n'en font pas moins partie intégrante de la conception religieuse des scientistes.

Quelques mots sur le nom choisi par Mme Eddy pour désigner cette révélation complémentaire qui doit élever l'Eglise à un plan rarement atteint de puissance et de sainteté. La locution si vivement attaquée de *Science Chrétienne* se défend par les arguments que voici. Cette « Science » n'est pas moins scientifique, c'est-à-dire pas moins conforme à l'expérience, à la logique et à la raison, que les sciences physiques ou naturelles ; elle l'est au contraire bien davantage, puisqu'elle se

meut dans le domaine de l'éternelle réalité, non dans celui des apparences trompeuses. Voilà pour le substantif *Science*. Quant à l'adjectif *Chrétienne*, il se justifie également par le fait que cette « science » est conforme à l'esprit de l'Evangile, nous fait comprendre l'enseignement et l'exemple du Christ, nous unit réellement à lui et nous associe à son pouvoir rédempteur. A elle s'applique très directement cette grande parole, qui a pour les scientistes une importance capitale : « C'est ici la vie éternelle, *de te connaître*, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. »

D'après ce qui précède, la célèbre Américaine se croit appelée à une œuvre plus importante que celle des apôtres ou des réformateurs, à une mission unique en son genre et véritablement sublime. Cette mission glorieuse, elle s'en réjouit certainement dans sa profonde sympathie pour les hommes, auxquels elle dévoile des perspectives inattendues de victoire et de progrès ; mais elle n'en est point exaltée ou enorgueillie. Dans une position que n'égale pas celle des rois et des empereurs, sur un faîte où la tête tournerait à la plupart des mortels, elle conserve une modération, une humilité qui étonnent. Sans doute, elle tient à ce qu'on mentionne son nom lorsqu'on emprunte à ses livres des idées originales ou des citations textuelles, mais ce n'est pas par amour propre d'auteur ; c'est pour empêcher les plagiats, dont elle a eu souvent à se plaindre, et pour conserver à la Science Chrétienne sa pureté, son intégrité et sa vertu. Pour elle-même elle ne réclame rien, vivant très simplement et ayant toujours fait preuve d'un désintéressement contagieux. Convaincue que Dieu est tout et l'homme rien, elle détourne de sa propre personne les hommages qu'on lui adresse, et se dérobe autant que possible aux honneurs qu'on lui rend. Parvenue au-delà des bornes que le psalmiste assigne à la vieillesse des plus vigoureux, elle manifeste encore une merveilleuse faculté de travail, inspire, dirige, surveille avec une lucidité et une sagesse admirables l'activité si intense et les départements si divers de son immense Eglise. Avec cela, elle vit dans une sorte de retraite, trouvant du temps pour l'étude,

le recueillement, la prière, communiant d'une façon toujours plus intime avec « le Principe », et par l'intensité de ses désirs, plus que par ses actions, hâtant le moment où l'humanité sera délivrée des liens de la chair. Ainsi, au milieu de succès sans précédent dans l'histoire des religions, vénérée par plus d'un million de sectateurs attachés à elle par ses bienfaits, couronnée pour ainsi dire d'une auréole de gloire, cette femme, qui n'a rien perdu de la délicatesse et de la grâce aimable de son sexe, s'oublie constamment elle-même pour se consacrer, avec un enthousiasme intelligent et calme, à la réforme la plus radicale et la plus étendue.

VII

L'idée centrale et positive.

L'idée centrale et génératrice de la Science Chrétienne est une nouvelle théodicée, qui s'est imposée à Mme Eddy comme une intuition directe, exacte et lumineuse de la vérité.

Si pour elle les perfections divines sont les mêmes que pour nous, elle les entend autrement, car elle leur donne un caractère absolu qu'elles ont perdu depuis longtemps, si tant est qu'elles l'aient jamais eu, dans le langage ordinaire. Dieu n'est pas simplement esprit, il est *l'Esprit*, le seul *Ego*, à la fois infini, omniscient, omniprésent, omnipotent, éternel et tout bon ; aussi *God* est-il souvent expliqué par *Good*, la bonté ou le bien. L'Esprit (*Spirit*) a pour synonymes l'Ame ou le Mental (*Mind*), l'Ame (*Soul*), la Substance, la Vie, la Vérité, l'Amour. La majuscule initiale de ces mots doit indiquer qu'ils signifient l'Etre divin sous ses différentes faces.

Frappée du tort qu'on a fait au christianisme en limitant la Divinité, Mme Eddy répudie énergiquement la notion anthropomorphique. Dieu est « individuel », mais non personnel, le terme de « personnalité » ne convenant, suivant elle, qu'aux hommes mortels et pécheurs. Si cependant on l'accuse de panthéisme, elle s'en défend avec vivacité et renvoie ce reproche aux représentants habituels du monothéisme. Etre panthéiste, c'est, dit-elle, croire que « l'être a deux

bases, l'esprit et la matière », que « la vie, la substance et l'intelligence résultent de l'alliance de la matière avec l'esprit », ou que « l'esprit, distinct de la matière, doit entrer en elle ou passer à travers elle pour s'individualiser; » c'est admettre, en d'autres termes, que Dieu se confond avec l'univers matériel. Or elle s'inscrit en faux contre cette doctrine, qui a toujours été celle des Eglises chrétiennes. Elle consent néanmoins à désigner Dieu comme la « Personnalité infinie », ajoutant : « Le mot *individualité* prête aussi le flanc aux objections; car un individu peut faire partie d'une série, être un entre plusieurs, tandis que Dieu est *unique.* » C'est également dans le but d'écarter tout anthropomorphisme qu'elle aime à désigner Dieu par des noms abstraits, à l'appeler par exemple « le Principe divin » ou plus brièvement « le Principe », c'est-à-dire l'origine, la cause et la source de toute existence réelle.

Dieu étant strictement un, la Trinité ne peut être entendue que dans un sens économique ou modaliste. Nous distinguons dans la nature divine une pluralité d'aspects ou d'offices : d'abord le Père, le Principe de l'être; ensuite le Christ, idée spirituelle de la filialité; enfin la Divine Science ou le Saint Consolateur. Cela revient à dire que l'Amour, la Vérité et la Vie forment la suprême *Triunité.* A cette affirmation, déjà courageuse pour l'époque où elle fut lancée, s'en joint une non moins hardie et plus surprenante encore, celle de la *maternité* de Dieu. Nous lisons dans *Science et Santé :* « Le nom de *Père-Mère* exprime les tendres relations de la Divinité avec les créatures spirituelles, en harmonie avec les paroles d'un poète classique citée avec approbation par saint Paul : Car nous sommes aussi sa race. »

Comment Jésus-Christ est-il compris par la Science Chrétienne? La double conscience qu'il eut de lui-même, — ce qu'on appelait ses deux natures, — est rattaché à ses deux noms, que l'Eglise a l'habitude d'accoler l'un à l'autre. « Jésus » désigne le fondateur du christianisme au point de vue de la chair et du sang, en tant que personnage historique et phénoménal ; « Christ » le désigne au point de vue de l'es-

prit, en tant qu'homme spirituel et vrai, divine puissance de guérison complète.

Né d'une vierge, *Jésus* de Nazareth participa en quelque mesure à la condition terrestre de Marie, mais « il exprima le type le plus élevé de la Divinité qu'une forme charnelle pût exprimer à cette époque ». Il fut ainsi le médiateur entre la vérité et l'erreur, entre l'esprit et la chair, se débarrassant toujours plus des illusions de l'humanité matérielle et pécheresse, et manifestant toujours mieux le Principe divin. Il démontra par son exemple que l'Esprit est l'unique puissance, et mérita que nous le prissions pour notre *guide* (way-shower). Aussi se nomma-t-il lui-même « le chemin ».

Christ est moins un nom que le titre suprême du prophète galiléen, l'indice qu'il était le Fils de Dieu, « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance » (Crampon), ou « l'homme divinement royal ». Le Christ est l'idéal divin, incorporel, éternel. « A travers toutes les générations, avant comme après le commencement de l'ère chrétienne, le Christ — ou l'idée spirituelle, la réflexion de Dieu — est venu avec quelque mesure de pouvoir et de grâce à tous ceux qui étaient préparés à recevoir la vérité. »

Cette dualité de *Jésus* et du *Christ* subsista jusqu'à l'ascension, moment où le concept humain et matériel de notre Maître fut absorbé par son moi invisible et réel. Ainsi Jésus-Christ s'est spiritualisé complètement, démontrant par ce qu'on appelle improprement ses « miracles », — faits divinement naturels, — surtout par sa résurrection et par sa disparition, la toute-puissance de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Amour et de la Vérité. Aussi devons-nous voir en lui « le plus scientifique des hommes », celui qui pour la première fois a reflété le Dieu parfait d'une manière absolument fidèle.

A l'exemple du grand « Scientiste », nous avons tous à nous rendre compte de ce que nous sommes réellement, à prendre conscience de notre vrai moi en le dégageant des erreurs héréditaires et démoralisantes qui règnent dans le monde sensible. L'homme historique, phénoménal, doit s'oublier, se renier lui-même, avouer son néant, s'effacer devant l'homme

idéal et réel à la fois, qui est l'idée spirituelle, le reflet et l'image de Dieu. Tant que nous croyons être quelque chose, nous nous trompons radicalement. Mais l'homme spirituel, réfléchissant le Principe souverain, participe à toutes les perfections divines et dépasse infiniment l'intelligence des mortels. Il n'est jamais déchu de son premier et glorieux état ; par conséquent il n'a pas besoin d'y être rétabli. Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour reconnaître notre nature véritable, notre position d'enfants de Dieu.

« L'homme, dit notre auteur, est l'idée (ou le concept) de l'Esprit ; il réfléchit la béatifique présence et illumine brillamment l'univers. L'homme est immortel et spirituel. Il est au-dessus de la fragilité et du péché. Il ne passe point les frontières du temps pour entrer dans le vaste empire de la Vie éternelle, mais il coexiste avec Dieu et l'univers. » — « L'homme est incapable de péché, de maladie et de mort. L'homme réel ne peut pas s'éloigner de la sainteté, pas plus que Dieu, par qui l'homme est évolué, ne peut engendrer sa capacité ou liberté de pécher. » — « Les mortels disparaîtront, et les immortels, ou les enfants de Dieu, apparaîtront comme les seules et éternelles vérités de l'homme.... La mortalité sera finalement engloutie dans l'immortalité. Le péché, la maladie et la mort doivent disparaître pour faire place aux faits qui appartiennent à l'homme immortel. »

Nous lisons encore : « La Science de l'être révèle l'homme comme parfait, de même que le Père est parfait, parce que l'âme ou le mental de l'homme spirituel est Dieu, le divin Principe de toute existence, et parce que l'homme réel est gouverné par l'âme, non par les sens, par la loi de l'Esprit, non par ce qu'on appelle les lois de la matière. » — « Etant la réflexion de son auteur, l'homme n'est pas sujet à la naissance, à la croissance, à la maturité, à la décadence. Ces rêves mortels sont d'origine humaine et non divine. »

L'univers, comme l'homme, n'est qu'en apparence matériel et soumis au désordre ; en réalité il est spirituel, harmonieux et indestructible. L'Esprit, dont nous sommes une émanation, veut être reconnu comme la puissance unique, comme « le

Tout infini, éternel et parfait ». L'affirmation suivante est imprimée en italiques : « *Dieu est Ame et Dieu est infini ; dès lors tout est Ame.* » Sur cette assertion repose la « Science de l'être », dont le résumé, lu publiquement chaque dimanche, renferme cette phrase : « Il n'existe que l'Ame infinie et son infinie manifestation, car *Dieu est tout en tous.* »

Cette idée de l'unité du monde, d'un seul Esprit directeur, d'une Ame toute présente et toute puissante, *One Mind*, est un grand encouragement pour les scientistes. Elle les pousse à l'harmonie dans leur personne, dans leur famille, dans leur Eglise et dans toutes leurs relations. Elle les délivre de la foi à des puissances ennemies auxquelles nous ne serions pas capables de résister. Je veux parler surtout des « lois de la nature », qui sont à la base de la pharmaceutique, de la médecine et de la chirurgie. On a peur de ces forces mystérieuses, on cherche à les conjurer et à se les rendre favorables, comme les païens en ont toujours agi à l'égard de leurs fausses divinités. Ces forces physiques sont en effet des *idoles*, que nous adorons sans le savoir, ces « idoles » contre lesquelles l'apôtre Jean a mis en garde ses lecteurs. La Science Chrétienne dévoile, renverse et détruit ces idoles, affranchit ceux qu'elle a éclairés et leur apprend à ne compter que sur le Principe de l'être, à trouver en lui seul la santé du corps et celle de l'âme, sans s'inquiéter des divinités populaires qui n'existent que dans l'imagination des pécheurs.

VIII

L'idée négative ou l'irréel.

L'Esprit étant tout, il en résulte logiquement que ce qui n'est pas spirituel n'existe pas. Nous avons sans doute le sentiment d'appartenir à un monde physique où sévissent la douleur et la guerre ; nous croyons notre âme emprisonnée dans un organisme et soumise aux influences du dehors. Mais ces impressions sont trompeuses, car nos cinq sens nous font prendre l'apparence pour la réalité. Le philosophe Kant a déjà distingué entre le *phénomène* et le *noumène*. La Science

Chrétienne va plus loin : elle nous apprend l'absolue inanité de la matière, partant le caractère illusoire de toute notre existence phénoménale.

Nous avons tous affaire à trois ennemis principaux : le péché, la souffrance et la mort. Non seulement ils nous menacent incessamment et parfois nous accablent, mais leur existence même est une énigme pour notre raison et un scandale pour notre foi. Comment, sous ces trois formes, le mal qui règne dans le monde peut-il remonter à la création ? Comment le concilier avec un Dieu tout bon et tout puissant ? Toutes les hypothèses auxquelles on a recouru pour résoudre cet angoissant problème montrent l'embarras des penseurs plus qu'elles ne satisfont l'intelligence. Survient Mme Eddy qui, d'un seul coup d'épée, tranche le nœud gordien. Ces adversaires formidables sont des fantômes. Pour les voir disparaître comme un nuage, il suffit de leur arracher leur masque effrayant, de dire à chacun d'eux : « Tu n'existes pas. » En effet, le monde auquel appartient l'humanité coupable et mortelle, le monde souffrant et troublé ne saurait être l'œuvre du Créateur, qui est la sagesse et la bonté mêmes. Si donc il nous apparaît comme réel, c'est une douloureuse et fatale illusion.

Aussi lisons-nous dans *Science and Health :* « L'existence mortelle est un rêve de douleur et de plaisir dans la matière, un rêve de péché, de maladie et de mort ; elle ressemble aux rêves que nous avons pendant notre sommeil et que nous reconnaissons comme de simples états d'âme. Dans ces deux espèces de songes, ceux du sommeil et ceux de la veille, nous croyons que notre corps est matériel et que nous souffrons dans ce corps. »

Mme Eddy rattache ce *rêve* au second chapitre de la Genèse, c'est-à-dire au récit jéhoviste de la création, qu'elle oppose au récit élohiste du chapitre premier, seul conforme, d'après elle, au spiritualisme de l'Evangile. Ce premier chapitre contient la courte et glorieuse histoire de la création purement spirituelle, où tout est « très bon » au jugement de Dieu lui-même. Mais dans le chapitre II, à partir du verset 6, la ma-

tière usurpe la place de l'esprit; elle devient le principe vital de notre terre et s'allie à l'esprit pour produire les hommes. Cette seconde narration, inconciliable avec la précédente, dépeint l'origine de l'erreur qui s'est emparée de l'humanité. Son point de vue est le panthéisme, qui nie l'absolue suprématie de l'esprit. Par bonheur cet état de choses n'est que temporaire, et les hommes dont il s'agit sont représentés comme mortels, la poudre devant retourner à la poudre.

Cette funeste erreur est déjà symbolisée par le « brouillard qui montait de la terre et arrosait toute la surface du sol », suivant Genèse 2, 6, verset où commence le récit matériel de la création. Cette erreur se rattache surtout au « profond sommeil » qui tomba sur Adam et dont il ne s'est pas encore éveillé. Durant ce « sommeil hypnotique » il a des songes qu'il prend pour des réalités. Dans un de ces rêves, il voit la création d'Eve, tirée d'une de ses côtes et mère de la famille humaine. Un autre rêve lui présente le mythe du serpent tentateur introduisant le péché dans le monde. Le serpent et la femme, dont l'inimitié réciproque ne cessera jamais, figurent la chair et l'esprit.

Je cite. « Il y aura, dans l'avenir, une guerre mentale plus violente contre l'interprétation scientifique et spirituelle de la Bible qu'il n'y en a jamais eu depuis le commencement de notre ère. Le serpent, ou le sens matériel, tâchera de détruire l'idée spirituelle de l'amour, et cette idée, la femme, lui écrasera la tête. » C'est la femme que Dieu jugera digne d'être la mère de Jésus et de contempler au sépulcre le Sauveur ressuscité, et plus tard la femme sera « la première à expliquer les Ecritures dans leur véritable sens, qui révèle l'origine spirituelle de l'homme. »

Je cite encore. « L'arbre de la vie représente l'être réel et éternel. L'arbre de la connaissance typifie l'illusion de l'erreur, les prétentions sans fondement qui donnent une idée fausse de Dieu ou de la bonté. Le péché, la maladie et la mort n'ont aucune place dans l'introduction élohistique de la Genèse. » — « L'idée spirituelle fournit à l'intelligence un terrain solide dans la Science Chrétienne. La semence de la

vérité, ou de l'esprit, et la semence de l'erreur, ou de la matière, sont le froment et l'ivraie que le temps séparera, l'une pour être brûlée, l'autre pour être recueilli dans les lieux célestes. »

Vous le voyez, Messieurs, *Science et Santé* rompt en visière avec notre conception du monde et par suite avec notre langage. La matière et tous les maux qui l'accompagnent sont certes réelles à nos yeux; elles ne le sont plus au point de vue de la Science Chrétienne et dans la nouvelle langue qu'elle doit créer. Le mot « réalité » reçoit un sens absolu, très différent de celui qu'on lui attribue d'ordinaire. Les choses discordantes et nuisibles, que Dieu n'a pu produire ni vouloir, ne participent point à sa vie; elles sont un rêve maladif, une « erreur » qui disparaît dès qu'on la corrige. Une faute de calcul ne correspond à aucune réalité. Si j'ai écrit : « Deux fois trois font sept », le sept existe sans doute sur le papier, mais il n'a pas droit à l'existence et sera remplacé par un six. Ayant reçu deux fois trois francs, j'en ai six et non sept dans ma poche. Ainsi, quand nous aurons triomphé de l'illusion qui prête vie et puissance à la matière, nous verrons l'univers comme Dieu le voit, dans sa parfaite spiritualité.

D'après ce qui précède, la Science Chrétienne me paraît être un système *idéaliste*, qu'on peut rapprocher de ceux de l'Inde, de Malebranche, de Berkeley, de Kant, mais qui s'en distingue par des traits essentiels, notamment par son caractère chrétien. Le christianisme s'y trouve indissolublement uni à une métaphysique précise, toute différente de celle que les anciennes Eglises ont professée jusqu'à ce jour. Il devient ainsi un *idéalisme chrétien* ou un *monisme spiritualiste*. Si la philosophie de Kant est, comme le dit Charles Secrétan, « un idéalisme subjectif mitigé», dont « l'idéalisme pur » serait « la conséquence rigoureuse », la Science Chrétienne est assurément cet *idéalisme pur* ou *absolu*. Il me sera permis d'ajouter, comme un signe des temps, que la Société pastorale suisse, dans sa majorité, incline fortement vers cette conception idéale et spirituelle du monde, à en juger par deux rapports

très remarquables, présentés à l'assemblée de Berne, en 1907, sur le soi-disant « monisme » de Haeckel[1], et par la discussion qui les a suivis.

IX

L'âme mortelle.

Quel est en nous le siège de la colossale illusion qui aveugle l'humanité? Ce siège est le *mortal mind*, le mental ou l'âme de l'homme naturel. « *Mortal mind*, écrit Mme Eddy, est un solécisme impliquant un usage inexact du mot âme. Le *Mind* étant immortel, le terme *mortal mind* désigne quelque chose de faux, par conséquent d'irréel.... De fait, si une expression plus juste m'était suggérée, je l'emploierais volontiers; mais, en parlant la nouvelle langue, nous sommes parfois obligés de recourir à l'ancienne, qui est insuffisante, et le vin nouveau de l'esprit doit être versé dans les outres vieillies de la lettre. » — « L'usage, dit-elle encore, applique le mot *mind* au bien et au mal également. Aussi, pour être compris, l'auteur appelle-t-il l'humanité malade et pécheresse *mortal mind*, entendant par cette locution la chair opposée à l'esprit, l'âme humaine et mauvaise, hostile à l'âme divine ou au vrai et au bien. » — « En réalité il n'y a pas de *mortal mind.* » « Parlant scientifiquement, il n'existe pas de *mortal mind.* » « *Mortal mind* n'est pas une entité. »

Convaincue du caractère progressif des révélations divines, la *Christian Science* reconnaît franchement que de nombreux passages de l'Ecriture proviennent du *mortal mind*. Elle distingue en conséquence dans la Bible, surtout dans l'Ancien Testament, deux courants opposés dont l'un vient d'en bas et l'autre d'en haut, le point de vue des apparences et celui de la réalité. Les lecteurs assidus de Mme Eddy lui savent gré de leur avoir appris à séparer ces deux éléments; ils déclarent joyeusement qu'elle leur a vraiment mis en main la *Clef des Ecritures*.

[1] *Verhandlungen. Monistische und christliche Welt- und Lebensanschauung.* Rapporteurs: M. le Dr Hermann Lüdemann, prof. de théol. à Berne, et M. le Dr E. Nagel, pasteur à Horgen.

X

Les guérisons.

Les guérisons de la *Christian Science* se comptent par centaines ou par milliers, pour ne pas dire par dizaines de mille. Si la critique n'en laissait subsister que la moitié ou la dixième partie, il y aurait encore là un fait d'une portée considérable. Leur authenticité a d'ailleurs pour elle toutes les garanties qu'on peut raisonnablement demander, s'il s'agit des guérisons racontées non seulement dans *Science and Health* (il y en a quatre-vingt-cinq), mais dans chaque numéro du *Journal* et du *Sentinel*. Aussi ne provoquent-elles, dans les pays anglo-saxons, ni la raillerie, ni l'incrédulité. On peut les attribuer à diverses causes, mais on ne les conteste plus. L'Eglise d'Angleterre s'efforce même de les imiter, et différents groupes religieux prétendent en accomplir de semblables.

Jésus allait de lieu en lieu prêcher l'Evangile, « guérissant toutes sortes de maladies et d'infirmités parmi le peuple ». Et non seulement il conféra aux douze d'abord, puis aux soixante-dix, l'autorité de faire les mêmes miracles, mais il étendit cette autorité à ses disciples de tous les pays et de tous les siècles en disant, avant de monter au ciel : « *Voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru*. En mon nom ils chasseront les démons, etc. » Il est incontestable que cette puissance miraculeuse et bienfaisante frappa les foules, et qu'elle joua un très grand rôle dans la fondation de l'Eglise.

Cependant, depuis le troisième siècle, la chrétienté a négligé son droit et son devoir à l'égard de la maladie. Il s'agit de nous réveiller. Aussi *Science and Health* porte-t-il sur sa couverture l'inscription suivante autour d'une couronne que traverse une croix : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. »

Mme Eddy a pris au sérieux cet ordre surprenant et se voit récompensée de sa fidélité. Elle guérit en effet, à l'instar de son Maître, « toute sorte de maladies et d'infirmités », et ses

étudiants ont appris à faire de même. Car elle ne regarde pas cette faculté merveilleuse comme un don réservé à quelques-uns ; elle le tient pour l'apanage de tout enfant de Dieu, en d'autres termes de tout homme. C'est pourquoi beaucoup de gens, découragés des médecins, s'adressent aujourd'hui aux scientistes pour être délivrés de maladies récentes ou invétérées, fonctionnelles ou constitutionnelles, chroniques ou aiguës, et le résultat justifie d'une manière générale les promesses, qui semblaient exagérées, de la Science Chrétienne. Grâce à cette méthode, on commence par se guérir soi-même, puis on se tourne avec une tendre compassion vers ceux qui souffrent en leur chair, et on les guérit aussi. Notons d'ailleurs que la puissance victorieuse des maux physiques fait également disparaître les difficultés financières, les complications douloureuses, la discorde domestique et les brouilles, tout ce qui jette le trouble dans l'âme et l'empêche de sentir la présence de Dieu.

De quelle manière se produisent les guérisons? Sans entrer dans le détail du traitement, je dirai en résumé qu'elles ont lieu comme jadis. Christ était « la vérité et la vie », il avait « la vie en lui-même », et cette vie dépendait de la connaissance. « Voici, disait-il, la vie éternelle : *te connaître*, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Le Seigneur est parvenu le premier à la vraie notion de Dieu et de l'homme. Par cette science suprême il était préservé de la maladie et de la mort, et s'il a donné son âme en rançon pour les pécheurs, il l'a fait volontairement, en toute liberté ; par cette science il a purement réfléchi le divin amour, rendant l'ouïe aux sourds, la vue aux aveugles, ressuscitant Lazare, affranchissant les captifs de l'erreur et du péché. Sans cette vue correcte de l'homme, il n'aurait pu ni guérir ni sauver.

Les scientistes s'inspirent à cet égard du Maître et s'efforcent de marcher sur ses traces. Instruits de sa méthode, ils en font usage aussi bien qu'ils le peuvent. Sans doute ils reconnaissent qu'ils sont des novices, mais ils font chaque jour des progrès et en feront toujours, car ils ont devant eux une carrière infinie. On s'étonne parfois qu'ils ne guérissent pas

toutes les maladies, au moins dans leur entourage immédiat. Pourtant la réponse est facile. La guérison métaphysique n'a rien à faire avec la magie. Elle exige chez le patient une certaine réceptivité, impliquant l'abandon de tout autre système, et chez le praticien un degré assez élevé de spiritualité; quand ces conditions se trouvent réunies, on peut compter sur le succès, ou sur une amélioration très sensible, qui est déjà une délivrance.

Mme Eddy permet du reste à ses sectateurs de se faire soigner par un dentiste et dans certains cas par un chirurgien, s'ils ne sont pas assez développés spirituellement pour se passer de tout secours matériel. Ajoutons qu'elle ne nourrit aucune hostilité à l'égard des docteurs et ne souhaite nullement qu'on ferme les hôpitaux. Elle honore au contraire les médecins sérieux, et constate avec satisfaction qu'ils attribuent toujours plus de valeur aux influences morales. Ils auront longtemps encore une œuvre utile à faire.

La maladie, ai-je dit, n'est qu'un des trois grands ennemis de notre bonheur. Les deux autres, le péché et la mort, ne sont pas moins redoutables ; il est même plus difficile d'en triompher. Mais c'est la maladie dont la défaite attire le plus fortement l'attention publique. Comment ne pas être frappé lorsqu'on voit tout près de soi opérer par la Science Chrétienne des guérisons inespérées, lorsqu'on la voit réussir là où la science médicale a confessé son impuissance? Il est de fait que les scientistes sont souvent appelés par des gens souffrant depuis longtemps, ayant une santé délabrée, et s'étant vainement adressés à divers systèmes de guérison : allopathie, homéopathie, hydrothérapie, hypnotisme, électricité, opérations, etc. Les uns, incapables de travail, languissent depuis de longues années; d'autres sont en proie à des douleurs aiguës, cruelles, intolérables; d'autres — les mêmes peut-être — sont menacés de mort à plus ou moins longue échéance par des maux déclarés incurables : neurasthénie, albuminurie, consomption, tumeur, cancer, épilepsie, folie. N'oublions pas qu'à ces maux physiques s'ajoutent nécessairement des maux spirituels, plus profonds et plus graves, et que la

guérison des premiers entraîne celle des seconds. Il importe d'ailleurs de noter que les sujets auxquels le livre de Mme Eddy ou le traitement d'un scientiste a rendu la vue, l'ouïe, la force, la santé, la possibilité de gagner sa vie, ou la prospérité financière, sont encore plus reconnaissants de la transformation morale qui s'est opérée en eux, de l'élévation de leurs goûts et de leur caractère, que de la délivrance matérielle qui naguère était seule à les préoccuper.

Quoi qu'il en soit, la guérison est pour ainsi dire le drapeau des scientistes chrétiens. Ils la regardent comme la *démonstration* de leur système. Il en est comme des mathématiques, dont nous expérimentons l'infaillible justesse lorsque notre calcul se conforme à leurs lois; du reste nos erreurs de calcul sont promptement rectifiées et les règles mathématiques demeurent. Ainsi des guérisons surprenantes, où nous devons voir non des « miracles » dans l'acception ordinaire de ce terme, mais des phénomènes naturels dans l'ordre réel et divin, « démontrent » la vérité de la Science Chrétienne toutes les fois qu'un malade suffisamment réceptif rencontre un « scientiste » digne de porter ce nom. Ces guérisons forment en quelque sorte le portique du temple spirituel érigé par la grande Américaine à l'Amour tout puissant.

XI

La prière.

La prière, à laquelle la Bible fait tant de promesses, est entendue autrement par la Science Chrétienne que par les anciennes Eglises. Quand nous prions Dieu de rendre la santé à l'un des nôtres, nous croyons devoir ajouter : « Toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne! » Les scientistes ne font pas cette réserve. Ils sont convaincus que la volonté de Dieu est toujours « bonne, *agréable* et parfaite » ; qu'il ne nous a pas envoyé les maux dont nous souffrons, qu'au contraire il nous en délivre. Aussi prient-ils avec la certitude d'être exaucés, ou plutôt ils se savent déjà exaucés. Ce dont ils ont besoin leur a été donné dès l'éternité; ils

n'ont qu'à en prendre possession, en se rendant compte de leur position d'enfants de Dieu. Leur prière est moins une requête qu'une *déclaration*. Ils « déclarent » qu'en tant qu'image et reflet de l'Esprit créateur ils participent à sa perfection et à son omnipotence. En présence d'un malade qui recourt à eux, ils « déclarent », contrairement au témoignage de leurs sens matériels, qu'il y a là un homme véritable, normal, c'est-à-dire spirituel, immortel, bien portant et complet. Cette « déclaration » chasse la maladie. Il ne s'agit pas pour eux d'obtenir des faveurs d'une Divinité arbitraire, avare ou récalcitrante, de plaider ou de lutter avec elle, de « lui arracher » l'accomplissement d'un de leurs souhaits personnels ; il s'agit de comprendre que Dieu est l'amour même, qu'il a mis toutes ses richesses à notre disposition, que ses enfants sont égaux à ses yeux, que par conséquent le plus misérable des mortels peut et doit, par la Science Chrétienne, recouvrer la santé de l'âme et du corps, et jouir dès ici-bas de la vie céleste.

La prière, telle que la comprend Mme Eddy, est donc une reconnaissance de ce qu'est Dieu, une conviction de son intelligence, de sa puissance et de sa bonté souveraines. Essentiellement morale, elle aspire avant tout aux bénédictions spirituelles, et s'allie à la vigilance, à l'activité, à l'effort.

On attribue trop d'importance aux prières parlées, *audibles*, à leur longueur et à leur répétition, à leur forme éloquente ou pathétique ; la seule chose qui compte, c'est « le désir. » Que notre désir des biens immatériels soit sincère, intense, il se manifestera certainement par des actes, il aura pour fruits la miséricorde, la charité, la sanctification. Si nos prières consistent en vaines formules, elles ne montent pas jusqu'à Dieu, nous trompent nous-mêmes et ne font qu'augmenter notre culpabilité. Si nous voulons que nos péchés nous soient pardonnés, il nous faut d'un côté y renoncer résolument, de l'autre pardonner à nos frères leurs fautes, c'est-à-dire les voir parfaits comme ils le sont au point de vue idéal, qui est celui de la réalité. Cette expli-

cation nouvelle étend singulièrement la portée de la condition mise par Jésus à la réception de la grâce divine.

« Priez peu », dit-il à ses disciples dans *La Samaritaine* de Rostand. En effet, la prière-demande est généralement très courte et volontiers silencieuse. Comme attitude mentale, comme aspiration à la sainteté, comme souhait que le bien l'emporte sur le mal, la prière doit au contraire être perpétuelle. C'est dans ce sens que Paul a écrit : « Priez sans cesse. » Celui qui, par la vraie prière, est ouvert aux influences d'en haut, celui-là seul expérimente chaque jour, pour lui-même et pour les autres, la divine puissance de guérison et d'affranchissement, réussit dans ses entreprises, « démontre » en un mot l'infinie supériorité de l'esprit sur la matière, de la vérité sur l'erreur.

XII

La méthode déductive.

Trompés par le témoignage de leurs yeux, les anciens, dont Ptolémée est pour nous le représentant, croyaient que le soleil tournait autour de la terre, hypothèse qui ne leur permettait pas d'expliquer la position relative des étoiles. Cependant, à la suite d'observations plus exactes faites avec le télescope, Copernic et Galilée ont prouvé que le soleil est le centre de notre système astral et que les planètes, y compris la terre, tournent autour de lui, discréditant pour toujours la conception géocentrique et révolutionnant de fond en comble l'astronomie.

Une révolution non moins radicale s'accomplit dans le domaine de la pensée philosophique. On a cru et on croit encore que l'âme est emprisonnée dans le corps, que l'esprit est soumis à la matière, que pour connaître Dieu et le monde spirituel il faut étudier les êtres physiques. Ainsi on relève et glorifie la matière aux dépens de l'esprit.

Notre erreur est semblable à celle que commettait Ptolémée en soutenant que l'immense soleil tournait autour de notre petit globe ; et la Science Chrétienne rend à l'humanité

le même service que lui rendirent Galilée et Copernic en remplaçant une hypothèse fausse par une explication tout opposée. En effet, s'établissant sur le terrain de la révélation, de la foi et de l'expérience interne, sans trop s'inquiéter des perceptions sensibles, Mme Eddy a reconnu Dieu comme le soleil suprême, le centre vivifiant de la création. Elle a remis Dieu à sa place ou, si vous voulez, s'est mise au point de vue de Dieu. Elle a par là dégradé, réduit à néant la matière, et relevé, glorifié l'esprit, faisant de lui la véritable puissance et l'unique réalité.

Cette révolution philosophique va beaucoup plus profond que les découvertes des savants, ou que les modifications apportées au culte et à la constitution des Eglises, voire même au dogme et à la morale. Elle consiste à répudier l'*induction* en faveur de la *déduction;* c'est donc un *changement de méthode* pour la pensée humaine.

Mise en honneur par le chancelier Bacon, la *méthode inductive,* qui des faits particuliers remonte aux principes généraux, a perfectionné l'observation et rendu possibles les admirables progrès de la science moderne; mais elle avait de graves inconvénients. Aussi a-t-elle abouti au sensualisme de Locke et au scepticisme de Hume.

Kant revint par bonheur à la *méthode déductive* abandonnée, en Angleterre, au dix-septième siècle[1]. Il reprit l'ancienne distinction entre le *phénomène,* ou la simple apparence, et le *noumène,* ou la « chose en soi. » Proclamant l'existence de deux univers, le « monde intelligible » et le « monde sensible », il vit dans le premier la cause du second. Il montra que le temps et l'espace sont de simples idées, les formes *a priori* de notre sensibilité, et nia de même l'objectivité de la matière. Ainsi, partant des *intuitions a priori,* c'est-à-dire des faits évidents de conscience ou de ce qu'il

[1] Il n'en était pas de même sur le continent européen, où la philosophie fut représentée, au dix-septième siècle, par Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, tous éminemment déductifs. L'évêque irlandais Berkeley, idéaliste absolu, appartient plutôt au dix-huitième siècle et fut pendant près de trente ans contemporain de Kant.

nommait les « catégories », il en *déduisit* les lois de la création. La méthode déductive, qui s'appuie sur les principes généraux pour en tirer, comme conséquence, des lois particulières, consiste, d'après John Stuart Mill, dans les trois opérations suivantes : « la première, l'induction directe ; la seconde, le raisonnement ; la troisième, la vérification [1]. » « A cette méthode, ajoute-t-il, l'esprit humain doit ses triomphes les plus brillants dans l'investigation de la nature. Nous lui devons toutes les théories qui réunissent des phénomènes vastes et compliqués sous un petit nombre de lois simples... qu'on n'aurait jamais pu découvrir par leur étude directe. »

Ce procédé est celui des mathématiques et de la géométrie, et ces deux sciences sont appelées « exactes » précisément parce qu'elles l'emploient, c'est-à-dire parce qu'elles ne s'appuient pas sur l'expérience externe, mais sur des idées qui rendent cette expérience possible.

Par ce retour à la méthode déductive, le philosophe de Königsberg a inauguré la vraie théorie de la connaissance ; aussi tous les penseurs se sont-ils avancés dès lors dans la voie ouverte par son « criticisme ».

Quant aux savants, ils se sont longtemps efforcés de s'en tenir à la méthode inductive, dont cependant ils reconnaissaient toujours plus l'insuffisance. Mais, il y a quelques années, d'étonnantes découvertes (l'uranium, le radium et les électrons) sont venues renverser la doctrine atomique et bouleverser la science. La matière, qui semblait solide, s'est en quelque sorte volatilisée, évanouie, et l'on croit de moins en moins à sa réalité substantielle. Après plusieurs siècles de recherches, les physiciens sont arrivés à dire *ce qu'elle n'est pas*, sans pouvoir expliquer *ce qu'elle est*.

Cependant quelques rayons lumineux traversent cette obscurité. Huxley désigne l'électricité comme « la cause hypothé-

[1] *Logique*, trad. franç. I, p. 510. Il est bon de noter que cette définition de la déduction, qui prend comme point de départ une induction préalable, est celle d'un logicien empiriste, selon lequel les axiomes mêmes des mathématiques sont un produit de l'expérience. Les représentants de la méthode déductive prétendent partir d'intuitions directes, de principes connus *a priori*.

tique et inconnue d'états de notre conscience. » Aux yeux de Sir Oliver Lodge la matière « est composée d'électricité et de rien d'autre »; le professeur Oswald en fait « une chose mentale, représentant assez mal ce qui persiste sous le changement des phénomènes », et Alfred Balfour, ancien chef du cabinet anglais, n'hésite pas à la supprimer.

Quelques écrivains de l'école allemande ramènent la matière à la force ou à l'énergie, avec laquelle on voulait jusqu'ici l'amalgamer. Les particules matérielles ne seraient autre chose que des « centres de force ». La force, évidemment immatérielle, serait donc l'unique réalité.

Ce courant d'idéalisme, que j'ai constaté pareillement dans la théosophie contemporaine, passe actuellement sur la France, à en juger par plusieurs livres dus à des esprits de premier ordre, professeurs à Montpellier, à la Sorbonne et au Collège de France, membres de l'Académie française et de l'Institut. Je rappellerai : *La philosophie de l'Effort* par Armand Sabatier; *L'Evolution de la Matière* par le Dr Gustave Le Bon; *La Valeur de la Science*, *La Science et l'Hypothèse* par H. Poincaré; *Qu'est-ce qu'un Dogme?* par Edouard Le Roy; *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* par Emile Boutroux; enfin *L'Evolution créatrice* par H. Bergson. Ces ouvrages récents, si indépendants et si profonds, nous montrent que le matérialisme est vaincu dans les hautes régions de la pensée et que la théorie *dynamique* de la matière commence à l'emporter. Décidément on ne veut plus rien connaître que l'énergie.

Mais, si l'on doit avouer que tout est force, il ne reste plus qu'un pas à faire pour déclarer que tout est esprit. Or ce pas a été fait, il y a près de quarante ans, aux Etats-Unis, par la *Christian Science*. S'élevant en effet, par une intuition de son génie ou de son cœur, jusqu'à l'Amour suprême envisagé comme Principe de toute existence, Mme Eddy en a tiré, par déduction, un système admirablement lié, qui répond à toutes les questions raisonnables et résout tous les problèmes angoissants. Si on lui dit que cette théorie séduisante n'est qu'une illusion de sa foi, elle n'est point embarrassée par

cette objection. Sa doctrine, affirme-t-elle, se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est « démontrable », se prouvant chaque jour à toute âme sincère non par des paroles, mais par des faits.

Conclusion.

William James intitule *Optimisme religieux* le chapitre qu'il consacre au mouvement américain de la *mind-cure*. Je suis fâché de le dire, le célèbre psychologue traite ce vaste et délicat sujet d'une manière superficielle qui contraste avec son sérieux ordinaire. Ainsi, tout en constatant la puissance de ce courant d'idées, il méconnaît l'indéniable supériorité de Mme Eddy sur des inconnus, — Horatio Dresser et Henry Wood, — qu'il cite comme les avocats les plus distingués de la médecine spirituelle. On sent qu'il n'a pas pris la peine de lire *Science and Health*, ni même de se renseigner à peu de frais sur la *Christian Science* en feuilletant quelques numéros de ses périodiques. Quoi qu'il en soit, le professeur de Harvard a raison de parler ici d'*optimisme* ; car les scientistes sont bien, avant tout, des optimistes, les optimistes les plus conséquents et les plus heureux. Or, comme on l'a dit, « l'optimisme rend fort. »

Cette conception optimiste du monde, cet idéalisme triomphant qui se rattache à Jésus comme au premier « scientiste », me paraît constituer un *nouveau type du christianisme*, type que nous avons le droit et le devoir de discuter, mais qui, sur nombre de points, est plus rapproché de l'Evangile non seulement que le type catholique-romain et le type orthodoxe ou grec, mais encore que les différents types réformés.

L'Eglise scientiste réalise en tous cas le *Réveil*, que les plus fervents d'entre nous demandent en vain depuis tant d'années. Ses membres sont plus que réveillés ; leur piété est intense. Vous supposez peut-être que, niant théoriquement le péché, ils négligent de le combattre dans leur vie. Au contraire, ils le prennent au grand sérieux, sachant qu'il ne leur sera pardonné et ne cessera de les faire souffrir que lorsqu'ils l'auront extirpé de leur âme. Le caractère absolu de leur idéal

donne à leur conscience une extrême délicatesse, et la plupart de ceux que je connais me semblent avoir atteint un degré de spiritualité très rare dans le monde protestant. Ils sont du reste éloignés de tout ascétisme et ne condamnent pas en bloc le théâtre. S'ils renoncent à l'usage des boissons alcooliques et du tabac sous ses diverses formes, c'est qu'ils n'y trouvent plus de plaisir, leurs goûts étant devenus moins matériels ; aussi accomplissent-ils sans effort et sans déchirement ces réformes que nous regardons comme héroïques, et, une fois corrigés, ne retombent-ils plus dans leurs habitudes fâcheuses.

Larges d'esprit et de cœur, ils n'ont rien de sectaire et s'abstiennent de polémique. Ils ne jugent pas, ne médisent pas, ne colportent pas les mauvaises nouvelles, ne parlent pas de maladies et d'opérations chirurgicales, mais croient au bien, le voient partout et espèrent contre toute espérance. Délivrés les premiers des maladies physiques et morales qui les tourmentaient, et en même temps de la *crainte*, qui aggrave nos souffrances, ils se distinguent, dans notre société fiévreuse et inquiète, par leur sérénité et leur active sympathie.

Leur religion est essentiellement *pratique*. Si elle enseigne une métaphysique, c'est pour transformer, spiritualiser l'individu. Elle leur fournit d'abord les lumières et les forces dont ils ont besoin pour « résoudre leurs propres problèmes » ou pour « travailler à leur propre salut », c'est-à-dire pour « démontrer » dans leurs circonstances individuelles l'inanité de la matière et la puissance de l'esprit. Elle leur inspire ensuite le désir de partager ce qu'ils ont reçu, de consoler les infortunés, les désespérés, qu'ils rencontrent à chaque pas, en guérissant leurs maux de toute sorte. De fait elle les rend capables de continuer le ministère du Maître, qui ne vivait que pour communiquer aux hommes la santé de l'âme et du corps, et leur donne l'avant-goût du ciel dans l'exercice de ce pouvoir — secret perdu pendant tant de siècles — qui doit démontrer à tous la divinité de l'Evangile et l'omnipotence de l'amour.

Si la propagande scientiste est remarquablement efficace,

c'est qu'elle a lieu beaucoup moins par des raisonnements que par l'exemple et la charité. Comme aux jours du Seigneur, on réclame des « signes ». La Science Chrétienne en opère de nombreux et de saisissants. C'est par cette « *démonstration* d'esprit et de puissance » — ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως — qu'elle s'imposera tôt ou tard dans notre pays à l'attention publique. Il serait digne de nos professeurs en théologie et de nos penseurs d'étudier, dès maintenant, ce point de vue paradoxal, afin de pouvoir dire, en toute connaissance de cause, quels sont ses mérites et ses dangers. A eux en particulier s'adresse la recommandation de l'apôtre : « Examinez toutes choses, retenez ce qui est bon. »

DE

QUELQUES PASSAGES OBSCURS DE L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

PAR

CH. BRUSTON

Je voudrais essayer d'éclaircir quelques-unes au moins des principales difficultés exégétiques que présente l'une des plus belles épîtres de saint Paul, celle qu'il écrivit de Rome, où il était prisonnier, aux chrétiens de Philippes en Macédoine, qui lui avaient envoyé un secours par l'un d'entre eux, nommé Epaphrodite.

Ce sont, pour la plupart, des difficultés de détail. Cependant, quelques-uns des textes que nous allons discuter ne manquent pas d'importance, soit au point de vue dogmatique, soit au point de vue historique.

I

Le sens de *δοκιμαζειν τα διαφεροντα* (1 : 10).

D'après la version révisée (1903), Paul souhaiterait à ses lecteurs de « bien apprécier la différence des choses[1] », et les Juifs avaient la prétention de « savoir discerner la différence des choses, instruits qu'ils étaient par la Loi » (Rom. 2 : 18).

Mais est-il nécessaire d'être instruit par la Loi de Moïse

[1] D'après M. Reuss, « d'apprécier toutes choses à leur juste valeur. »

pour discerner, par exemple, le bien du mal ? et les chrétiens de Philippes ne possédaient-ils pas, au moment où l'apôtre s'adresse à eux, une qualité que tous les hommes parvenus à l'âge de raison possèdent depuis que nos premiers parents eurent mangé le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ? Les Juifs avaient évidemment une prétention plus haute, et Paul souhaitait aussi à ses lecteurs quelque chose de mieux et d'ordre *moral*, plutôt que d'ordre *intellectuel*.

Puisque οἱ διαφεροντες sont ceux *qui diffèrent* des autres hommes en leur étant *supérieurs* (et non inférieurs), par exemple en vertu[1], il me paraît clair que τα διαφεροντα doit désigner de même *les choses supérieures*, c'est-à-dire les qualités qui s'élèvent au-dessus des autres, en un mot *les vertus* morales.

Et δοκιμαζειν ne signifie pas *discerner* (ou *apprécier*), mais *éprouver*, et aussi *approuver*, c'est-à-dire considérer quelque chose comme δοκιμον, *éprouvé*, et par conséquent sûr, *approuvé* de Dieu.

Les Juifs avaient donc la prétention, par opposition aux païens qui approuvaient toute sorte de vices (fornication, pédérastie, etc.), de n'approuver que les qualités morales supérieures : pureté, fidélité, piété, etc. Et en somme leur prétention était justifiée : ils apprenaient cela de la Loi mosaïque[2].

L'apôtre exprime le même souhait pour les chrétiens de Philippes, dans un sens encore plus large, naturellement : il leur souhaite d'approuver, de considérer comme approuvables les qualités (morales) supérieures, les vertus chrétiennes.

[1] Aristote, *Polit.* 5 : *οἱ κατ' ἀρετην διαφεροντες*, 1 ; cf. Mat. 6 : 26 ; 10 : 31 ; 12 : 12, etc. ; cf. aussi Héb. 1 : 4 ; 8 : 6.

[2] M. Reuss donne à cette locution dans l'épître aux Romains un sens tout différent de celui qu'il lui donne dans l'épître aux Philippiens : il y voit, dans l'une, « l'appréciation de la *valeur relative* (différente) de *mille details* (!), compris dans les prescriptions lévitiques et rabbiniques » (épître aux Romains) ; dans l'autre, le vœu que les Philippiens « apprennent à discerner *le vrai du faux* » (épître aux Philippiens).

Les autres épîtres, en particulier celles aux Thessaloniciens et aux Corinthiens, c'est-à-dire aux voisins des Philippiens, montrent qu'une telle recommandation était loin d'être inutile. Quelques-uns des chrétiens de ces églises approuvaient, en effet, sous l'influence du milieu où ils vivaient, tout autre chose que *les qualités* morales *supérieures*, par exemple les rapports sexuels en dehors du mariage. L'apôtre désire que ceux de Philippes « progressent en connaissance et en toute sorte de jugement », pour n'approuver jamais que *les choses* (qualités, mœurs, idées, coutumes, etc.) *qui diffèrent* de celles du milieu païen où ils vivent, — qui *s'en écartent* en s'élevant au-dessus d'elles.

C'est ainsi qu'ils seront « purs et ne seront pour personne une occasion de chute. » Cf. 1 Cor. 10 : 32. Ce qui ne serait certainement pas le cas, s'ils approuvaient autre chose que τα διαφεροντα.

L'apôtre adresse la même recommandation aux chrétiens de Rome : « Soyez métamorphosés par le renouvellement de l'intelligence, pour que *vous approuviez* ce qui[1] est la volonté de Dieu : (à savoir) ce qui est bon, agréable (aux autres)[2] et parfait » (12 : 2), — à ceux d'Ephèse : « Marchez comme des enfants de lumière,... *approuvant* ce qui est agréable au Seigneur ; et n'ayez point part aux œuvres infructueuses des ténèbres... » (v. 8-11). « Ne soyez point insensés, mais comprenez *ce qui est la volonté du Seigneur*, et ne vous enivrez pas... » (v. 17), — et déjà, sous une forme peu différente, à ceux de Thessalonique : « Voici *la volonté de Dieu :* votre sanctification, vous abstenir de la fornication, etc. » (1 Thess. 4 : 3).

Dans les deux premiers de ces textes, pas plus que dans les deux précédents, δοκιμαζειν ne signifie *discerner* ou *exa-*

[1] Pour cet emploi de τι, cf. Mat. 10 : 19, etc.

[2] De ce qu'il est question immédiatement avant (et ailleurs) de ce qui est agréable *à Dieu*, il n'en résulte nullement qu'*εὐαρεστον seul* ait le même sens au contraire ! Cf. Col. 3 : 20 ; Tite 2 : 9, etc. ; cf. aussi Phil. 4 : 8 : « ... Que tout ce qui est *aimable*, de bonne réputation,... digne de louange. » — Voilà ce qu'il faut faire. C'est donc en cela que consiste *la volonté de Dieu*. — Dans Rom. 12, *το ἀγαθον* est développé au v. 9, *εὐαρεστον κ. τελειον* aux v. 10-21.

miner (version révisée), mais *approuver*. Le rapprochement de ces divers passages montre d'ailleurs que τα διαφεροντα est synonyme de la volonté de Dieu, de ce qui est bon, agréable (aux autres) et parfait, et de ce qui est agréable au Seigneur. Voilà ce que nous devons δοκιμαζειν, c'est-à-dire considérer comme bon, juste, légitime, *approuvé* (de Dieu), et par conséquent nous efforcer d'accomplir, — au milieu d'un monde qui considère comme légitime, — et fait, — tout le contraire : « les œuvres des ténèbres, » la débauche, etc.

II

Le sens d'ἐριθεια (1 : 17 ; 2 : 3).

On s'imagine généralement que ce mot a la même racine qu'ἔρις, *dispute*, et on l'a traduit en conséquence par *contention* (Vulgate), *contestation*, *contradiction*, *esprit de parti*, etc.

On aurait dû considérer : 1° qu'ἐριθεια vient nécessairement d'ἐριθος, *ouvrier*, *manœuvre*, qui n'a rien de commun avec ἔρις ; 2° que ce mot se trouvant plusieurs fois dans le Nouveau Testament à côté d'ἔρις, il n'était pas raisonnable d'attribuer aux auteurs sacrés un pareil pléonasme. Dans l'épître aux Philippiens, en particulier, il n'est pas admissible que ἐξ ἐριθειας (1 : 17) soit un pur synonyme, une simple répétition de φθονον και ἐριν (v. 15). Cette expression doit exprimer plutôt la source d'où (εξ) sortent φθονος, ἔρις, chez les uns, comme la charité (ἀγαπη) est la source (εξ) de l'εὐδοκια, de la bienveillance des autres pour l'apôtre.

Depuis Fritzsche, il est reconnu qu'ἐριθεια est la qualité d'un ἐριθος[1] ; et ce dernier mot n'a rien de commun non plus avec ἔριον, *laine*. Il ne désigne nullement un ouvrier ou une ouvrière en laine, mais simplement un ouvrier quelconque, par exemple un moissonneur (Homère, *Iliade*, 18 : 550) ou une ouvrière, une servante (Hésiode, Démosthène[2], LXX Esaïe 38 : 12).

[1] Cf. *δουλος, δουλεια, ἁγνος, ἁγνεια, ἀσωτος, ἀσωτια*, etc.

[2] Voir les textes dans le *Thesaurus* et dans le Commentaire d'Oltramare sur l'épître aux Romains, à 2 : 8.

Il est difficile de voir comment le sens de *brigue* (H. Estienne) ou celui d'*ambition* (studium se extollendi, Grimm) pourrait sortir de là. Oltramare dit fort bien qu'ἐριθεια est « ce qu'on appelle la *mesquinerie*, l'étroitesse de caractère, opposée à un caractère généreux et relevé, cette *petitesse* d'un esprit cédant, dans les plus petites choses, à des sentiments et des intérêts peu relevés, ayant recours à des moyens petits, *bas*, etc. » — Mais quand il ajoute que cet esprit « apparaît sous les formes de basse *jalousie* ou de *rivalité*, de *querelles*, *disputes*, » etc.,... que ce mot, « employé comme *équivalent* de φθονος et ἐρις, désigne *un esprit de dispute et de basse rivalité*[1], » il revient, sans s'en apercevoir, au sens qu'il semblait avoir écarté et s'exprime comme si ἐριθεια avait à ses yeux la même racine qu'ἐρις.

Il faut évidemment s'en tenir à la première notion : *petitesse* ou *bassesse* (de sentiments). C'est la seule qui résulte du sens d'ἐριθος, homme de basse classe, manœuvre. Voyons si elle ne convient pas aussi bien et même mieux que l'autre aux divers textes du Nouveau Testament, où ce mot se trouve.

« C'est par *bassesse de sentiments* que quelques-uns annoncent Christ non purement, s'imaginant (quelle illusion !) susciter de l'affliction aux chaînes » (1 : 17) de l'apôtre. Y a-t-il en effet un sentiment plus bas que celui-là ? Annoncer l'Evangile pour faire de la peine à quelqu'un !

Les chrétiens ne doivent avoir *aucun sentiment* « selon *la bassesse*, ni selon *la vaine gloire* » (2 : 3). Ce sont deux sortes de *sentiments opposés*, bien qu'également blâmables[2].

[1] *Ibid.*

[2] On peut aussi *agir* κατ' ἐριθειαν (Ignace, *Philad.* 8). La *bassesse* des hérétiques combattus là par Ignace consistait en ce que, au lieu de considérer avant tout, comme lui, « Jésus-Christ, sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi par lui, » ils prétendaient qu'on leur prouvât *par des textes* la légitimité des mesures prises en vue de sauvegarder l'unité de l'Eglise : « Si je ne trouve pas (une chose) dans les documents anciens, dans l'Evangile, disaient-ils, je ne (la) crois pas. » Et quand Ignace leur répondait que c'était écrit, ils alléguaient que ce n'était pas sûr, que c'était en discussion (προκειται). Ignace trouve cette manière de discuter *petite*, *basse*, misérable, *terre à terre*. Quand il s'agit de l'existence

Dans l'épître aux Romains (2 : 8), Paul oppose à ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité, par l'accomplissement persévérant du bien, « ceux qui, par *bassesse de sentiments*, désobéissent *même*[1] à la vérité et obéissent à l'injustice. » Ce sens est singulièrement préférable à celui de dispute ou de contradiction. Si l'apôtre avait voulu parler de ceux qui sont rebelles *à Dieu*, pourquoi ne l'aurait-il pas dit?

Enfin dans l'épître de Jacques (3 : 14-16), à côté de la jalousie amère, *la bassesse de sentiments*, — l'un et l'autre « dans le cœur », — va aussi bien, si ce n'est mieux, que l'esprit de contradiction ou de dispute ou de parti.

Au pluriel, on peut traduire « les actions basses » ou les procédés bas (ou vils). (2 Cor. 12 : 20; Gal. 5 : 20.) Entre les colères et les médisances ou les divisions, cela convient sans doute aussi bien que les disputes ou les querelles[2].

III

Le sens de *τί γαρ πλην ὅτι* (1 : 18).

Une nouvelle difficulté se présente immédiatement après. Le verset 18 est généralement ponctué comme suit : *τί γαρ; πλην ὅτι παντι τροπῳ... Χριστος καταγγελλεται.* Ce qu'on a traduit par : « Mais quoi? (ou Qu'importe?) de quelque manière que ce soit,... Christ est annoncé. »

même du christianisme, qu'importe le sens précis de quelques textes, soit de l'Ancien Testament, soit même de l'Evangile ! — Les *ἀρχεια* sont les documents (sacrés) anciens *en général*, l'Ancien Testament aussi bien que l'Evangile. Cf. § 9. *Dans l'Evangile* est bien une apposition à *dans les documents anciens* (Zahn); mais elle n'est pas purement explicative; elle est plutôt *progressive*.

[1] Cette construction me paraît préférable à la construction ordinaire.

[2] Dans le texte d'Aristote : « Les formes de gouvernement changent, même sans soulèvement, *δια τας ἐριθειας* » (*Polit.* V, 2, § 3 et 9, éd. Didot), l'explication qui suit : *ἐξ αἱρετων γαρ δια τουτο ἐποιησαν (οἱ ἐν Ἡραιᾳ) κληρωτας, ὅτι ἠρουντο τους ἐριθευομενους*, montre qu'il ne s'agit pas précisément de brigues (H. Estienne) ou d'intrigues en général, mais tout spécialement d'*actes de corruption* (*électorale*), ce qui est certainement l'une des choses les plus *basses*, les plus *viles* qui se voient au monde. Comme ceux qui se livraient à ces pratiques étaient toujours élus, on se vit dans la nécessité de supprimer le vote et de recourir au sort pour nommer les magistrats. — *ἐριθος* dérive vraisemblablement du vieux substantif *ἐρα*, terre.

Ce n'est pas inexact, sans doute ; mais on voit que les trois mots γαρ πλην ὁτι ont été complètement sacrifiés. Et avec une telle ponctuation il est impossible qu'ils ne le soient pas. Ils doivent pourtant avoir une certaine importance, puisque l'apôtre a pris la peine de les écrire.

On ne peut en saisir le sens et l'utilité qu'en ponctuant avec quelques commentateurs [1] : τί γαρ πλην ὁτι.... Χριστος καταγγελλεται ; « qu'est-ce *donc* (que cela) *si ce n'est que*... Christ est annoncé ? »

Le sens de πλην ὁτι est déterminé et suffisamment justifié par Act. 20 : 23 : (Ignorant ce qui doit m'arriver), « *si ce n'est que* l'esprit saint me témoigne, etc., » et par l'emploi fréquent de πλην comme préposition avec le génitif : πλην αὑτου, *si ce n'est lui* ou *excepté lui* (Marc 12 : 32, etc) [2].

Quant à γαρ, il ne faut pas croire qu'il ait pour but de motiver ou d'expliquer l'idée précédente (v. 12-17) ; il est probable que, en vertu d'une règle de syntaxe bien connue, il motive en réalité une idée sous-entendue : (Mais il n'importe), « *car* qu'est-ce, si ce n'est que Christ est annoncé ? »

Cf. Mat. 27 : 23 : (Non), *car* quel mal a-t-il fait ? Act. 19 : 35 : Ephésiens (ne criez pas tant), *car* quel homme ne sait que,... etc. ? 8 : 31, etc.

Ainsi comprise, cette phrase se rattache directement à la précédente : « Quelques-uns *annoncent* (καταγγελλουσιν) Christ par *bassesse* de sentiments.... (N'importe !), car qu'est-ce (c'est-à-dire quel est le résultat de leur manière d'agir), si ce n'est que Christ *est annoncé* » (καταγγελλεται) ?

Quand γαρ est employé ainsi, on le rend généralement en français par *donc*.

conservé dans l'adverbe poétique ἐραζε, *à terre*. Cf. Hésychius : *οἱ γεωργοι παρα το την ἐραν (την γην) ἐργαζεσθαι* (?), *οἱ ἐριουργοι, οἱ μισθωτοι.*

ἐριθευεσθαι signifie *gagner* (de l'argent) *par un travail vil*, et, par extension, *gagner* (des gens) *par des moyens vils*. D'après Suidas, ce verbe est synonyme de *δεκαζεσθαι* (corrompre par des présents). — Il ne signifie pas plus *filer* dans Tobit 2 : 11, qu'*ἐριθος* ne signifie *fileur* ou *fileuse de laine* dans Esaïe 38 : 12.

[1] Hofmann, Wohlenberg, E. Haupt, etc.

[2] Cf. aussi πλην οἱ δυο, excepté les deux. *Susanne*, 16.

IV

Pour moi, vivre, c'est Christ, etc. (1 : 21).

1. Quand on lit un peu plus loin, d'après notre ancienne version, que ni M. Segond ni la Révision nouvelle n'ont améliorée sur ce point :

« *Christ est ma vie*, et la mort m'est un gain » (1 : 21), on est tenté de croire qu'en cet endroit l'apôtre exprime la pensée que Jésus-Christ est le principe (intérieur) de sa vie spirituelle.

Or l'apôtre dit cela fréquemment ailleurs (ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ! etc.), mais ce n'est pas ce qu'il veut dire ici.

Il vient d'exprimer la confiance que, soit par *la vie*, soit par *la mort*, Christ *sera glorifié en son corps*. Il s'agit donc là de *la vie du corps* (de l'existence), aussi bien que de *la mort du corps*, et nullement de *la vie spirituelle*, dont Christ est le principe ou la source.

Quand donc il ajoute : « *Car pour moi, vivre, c'est Christ*, et mourir, un gain, » il est clair que *vivre* et *mourir* ont l'un et l'autre le même sens *physique*.

L'apôtre veut donc dire que Christ est l'objet principal, essentiel, unique de sa vie ou de son *existence*, qu'il ne vit, en un mot, que pour faire connaître Christ, pour *travailler à sa gloire*. Ce qui est une idée assez différente de la première, mais non moins belle, non moins utile à méditer.

2. Cette rectification est facile à faire ; mais il n'en est pas de même dans ce qui vient immédiatement après (v. 22). Ici la construction est des plus controversées.

M. Segond traduit : « Mais s'il est utile pour mon œuvre (?) que je vive dans la chair, je ne saurais dire (?) ce que je dois préférer (?). »

La Révision nouvelle : « S'il vaut la peine (?) pour moi de continuer à vivre dans la chair, et ce que je dois (?) préférer, je ne saurais le dire (?).

D'après ces deux traductions, d'ailleurs assez différentes,

le verset 22 ne formerait qu'une seule phrase. Mais, d'après d'autres, il en forme deux :

« Or si la vie (est) dans la chair, c'est (d'autre part) pour moi un fruit d'œuvre ; et je ne saurais dire (?) ce que je dois (?) préférer. »

Aucune de ces trois constructions n'est satisfaisante. Il serait trop long de le montrer en détail ; mais on sent que, ni dans l'une ni dans l'autre, la marche de la pensée n'est claire et naturelle.

Il me paraît d'abord que le démonstratif τουτο ne doit pas être séparé de *la vie dans la chair* (το ζην ἐν σαρκι) et qu'il est (non un pronom, signifiant *ceci*, mais) un *adjectif* démonstratif déterminant το ζην ἐν σαρκι : « Mais si *cette* vie dans la chair[1] est pour moi un fruit d'œuvre (c'est-à-dire d'activité chrétienne), καὶ τί αἱρησομαι ; alors que choisirai-je ? Je ne le fais pas connaître. Mais je suis tenu[2] des deux côtés, » etc. — Je considère καὶ τί αἱρησομαι comme l'apodose de ce qui précède.

Le seul point un peu obscur dans cette construction, c'est le και au début de l'apodose, qu'on peut rendre par *alors* ou *donc*.

Mais il y en a d'autres exemples[3]. Cf. surtout 2 Cor. 2 : 2 : εἰ γαρ ἐγω λυπω ὑμας, καὶ τίς ὁ εὐφραινων με ; où la construction est absolument pareille.

3. Quant à οὐ γνωριζω, il ne signifie pas *je l'ignore* (Vulgate), ou *je ne saurais le dire*, — ce qui revient à peu près au même, — mais *je ne le fais pas connaître*[4]. Ce qui permet de supposer que Paul avait peut-être une opinion à ce sujet, mais qu'il ne jugeait pas utile de l'exprimer[5].

[1] Non l'existence en général, mais *celle-ci*, celle qui est la mienne actuellement, en prison. Cf. v. 20 (νυν), 12 ss.

[2] Cf. Luc 8 : 37 ; 12 : 50 ; Act. 18 : 5 ; Gen. 8 : 2 ; Job 3 : 24 ; 7 : 11 ; 10 : 1 ; 31 : 23 : φοβος κυριου συνεσχε με.

[3] Voir Grimm, *Lex. N. T.*

[4] Cf. 1 Cor. 15 : 1. Eph. 6 : 21, etc., etc.

[5] On pourrait aussi traduire, en admettant une anacoluthe : « Mais si cette vie en la chair est pour moi un fruit d'œuvre?... (Sous-entendu : Que dois-je choisir? Cf. Rom. 9 : 22 : Mais si Dieu voulant montrer sa colère, etc., a sup-

4. En tout cas, l'apôtre ne s'est certainement pas demandé « s'il valait la peine pour lui de continuer à vivre » (Révision de 1903) ! Celui qui vient de déclarer que pour lui vivre c'est Christ (c'est-à-dire travailler à l'œuvre du Christ) ne peut pas avoir douté, immédiatement après, de l'utilité de la prolongation de son existence. Il sait qu'elle est utile et même *nécessaire* aux progrès spirituels de ses lecteurs (v. 24-26). Mais il considère la mort comme meilleure encore, et même de beaucoup, pour lui *personnellement*, parce qu'après avoir quitté ce monde, il sera avec Christ (v. 23).

Cela étant, il *ne fait pas connaître* ce qu'il préfère. Il s'en remet à la volonté de Dieu, qui sait mieux que nous ce qui est utile et dont nous devons être les serviteurs pour accomplir son œuvre.

V

S'il y a quelque exhortation en Christ, etc.

Au début du second chapitre, le texte original signifie, non : S'il y a donc quelque *consolation* en Christ, s'il y a quelque *soulagement* (!) *dans* (!) la charité,... s'il y a quelque *affection cordiale*, etc. (Révision de 1903), mais : « S'il y a donc quelque *exhortation* en Christ, s'il y a quelque *encouragement de* charité[1], » c'est-à-dire s'il est permis à un chrétien d'*exhorter* (non de *consoler*) ses frères en la foi, de les *encourager* (non de les *soulager* !) *avec* charité, avec amour....

Voilà pour ce qui concerne l'apôtre, au moment où il se prépare à adresser à ses lecteurs une *exhortation* sérieuse.

Il continue : « ... s'il y a quelque communion d'esprit (entre les chrétiens), si la *sensibilité* et la compassion sont quelque chose[2].... »

porté des vases de colère, etc.?... Sous-entendu : Qu'a-t-on à dire? à reprocher à Dieu ?...) Alors je ne déclare pas *ce que je choisirais* (?). » Mais le futur *αἱρήσομαι* ne s'explique pas avec une telle construction. L'autre est préférable.

[1] Non : encouragement *à s'aimer* (Stapfer). Le génitif *ἀγάπης* ne peut avoir un tel sens.

[2] La leçon *εἴ τις σπλαγχνα κτλ.* est bien peu vraisemblable. L'apôtre a dû

Voilà pour les lecteurs à qui il va adresser cette exhortation à l'union : « ... rendez complète ma joie *à moi*[1] » (comme il désire, de son côté, contribuer *à la leur*. Cf. 1 : 25).

D'après la suite, la joie de l'apôtre ne sera complète que si ses lecteurs ont les mêmes sentiments entre eux.

Il y a là une gradation remarquable dans la délicatesse des sentiments auxquels l'apôtre fait appel : il pourrait *exhorter* ses lecteurs ; mais cela est-il nécessaire ? Ne suffit-il pas de les *encourager avec amour ?* Cela même n'est-il pas superflu ? *La communion d'esprit* qui existe ou doit exister entre tous ceux qui sont *en Christ* ne suffit-elle pas à montrer qu'ils doivent avoir les mêmes sentiments ? Et, à supposer qu'une telle considération ne fût pas comprise, qu'ils aient au moins *pitié* de lui, qui est prisonnier pour l'Evangile et dont les souffrances morales seraient encore augmentées par leurs divisions.

Telle est, me semble-t-il, la gradation des quatre membres de phrase de la *protase*.

On voit que la *consolation*, le *soulagement dans* (!) la charité (ἀγαπης!) et l'*affection cordiale* n'ont rien à voir ici : σπλαγχνα et οἰκτιρμοι sont manifestement synonymes, et le sens du second de ces substantifs détermine l'acception spéciale du premier.

Les *entrailles* sont le siège de la *sensibilité* : soit de la *tendresse*, soit aussi de la *pitié* ou *compassion*.

VI

Ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ, etc.

1. On rattache généralement ἵνα το αὐτο φρονητε κτλ. (2 : 2) à ce qui précède, et cette construction n'est peut être pas absolu-

écrire : εἰ τι σπλαγχνα κτλ. Si les entrailles (= la sensibilité) et la compassion sont *quelque chose* (ont quelque réalité), même chez les hommes du monde. — Cf. Clément Rom. 21 : 8 : μαθετωσαν τι ταπεινοφροσυνη ἰσχυει, τι ἀγαπη δυναται, κ. πως ὁ φοβος αὐτου κτλ... — τι suivi de σπλαγχνα s'est aisément changé en τις. Plusieurs anciens manuscrits latins portent : Si *quid* viscera.... V. Tischendorf.

[1] Remarquez la place du pronom (devant le substantif).

ment impossible, puisque les verbes exprimant la joie sont quelquefois suivis de ἵνα pour exprimer la cause de la joie (Jean 8 : 56), du moins quand cette cause appartient à l'avenir.

Mais une telle construction serait ici bien forcée et bien lourde.

Le rapport intime qui existe entre ἵνα... φρονῆτε, τὸ ἓν φρονοῦντες et τοῦτο φρονεῖτε κτλ (v. 5) indique assez clairement que les versets 2 à 4 (à partir de ἵνα) sont la *protase* d'une phrase unique, dont les versets 5 à 7 (jusqu'à λαβὼν) sont l'*apodose* : « Afin que vous ayez *les mêmes sentiments*, ayant le même amour, » etc. (comme je viens de vous y exhorter, 1 : 27), « ayez en vous *les sentiments* qui étaient aussi en Jésus-Christ, lequel, » etc.

Voilà le vrai moyen d'avoir entre chrétiens des sentiments *unanimes* : c'est d'avoir ceux de Jésus-Christ. Il n'y a pas là plusieurs phrases détachées, mais une seule, dont la seconde partie (ou apodose) correspond admirablement avec la première (ou protase) : l'*humilité* et le *désintéressement* recommandés dans la protase se retrouvent en Jésus-Christ dans l'apodose. Bien loin d'avoir des sentiments de contestation et de vaine gloire (κενοδοξία), Jésus s'est dépouillé lui-même (ἐκένωσεν) de la forme ou apparence divine qu'il avait, en prenant celle d'un esclave.

Il est clair que la phrase se termine là : la μορφὴ θεοῦ et la μορφὴ δούλου sont en opposition manifeste ; tout ce qu'on pourrait ajouter ne ferait qu'affaiblir la pensée de l'apôtre. D'ailleurs ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων... ne peut être séparé de καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Ces deux nouveaux membres de phrase forment à leur tour une nouvelle protase, dont ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ, est l'apodose.

En ajoutant un *et* qui n'est pas dans le texte : « Prenant la forme d'un serviteur *et* devenant (?) semblable aux hommes, » les traducteurs ont commis une véritable falsification, involontaire sans doute, mais inspirée par la dogmatique ecclésiastique.

Ce n'est malheureusement pas la seule, comme nous allons le voir.

2. En traduisant : « Lui qui, étant en forme de Dieu, *n'a pas voulu se prévaloir de son égalité avec Dieu,* » on donne à penser que Jésus *possédait l'égalité* avec Dieu, seulement que par humilité il n'a pas voulu s'en prévaloir. Or le texte dit fort clairement le contraire : il y a *opposition* manifeste entre ἐν μορφῇ θεου ὑπαρχων et το εἰναι ἰσα θεῳ, comme entre la *forme* ou l'apparence et l'*être* ou la réalité.

La pensée de l'apôtre n'est pas que Jésus possédait en réalité l'égalité avec Dieu et qu'il renonça à s'en prévaloir, mais qu'ayant une *apparence* divine, il aurait pu avoir la tentation (dans ses rapports avec les hommes) de s'arroger l'égalité avec Dieu, qu'il ne possédait pas, mais que, bien loin de céder à une telle tentation (κενοδοξια, v. 3), il se dépouilla même (ἐκενωσεν), au contraire, de l'apparence ou forme divine qu'il possédait et prit celle d'un esclave !

Cette interprétation ne devait pas être indiquée brièvement en note, mais être introduite dans le texte de la version révisée.

Jésus n'était pas plus réellement Dieu, dans son existence *terrestre*, qu'il n'était réellement esclave; mais il a eu tour à tour la forme, l'apparence de l'un et de l'autre : de Dieu par sa grandeur morale, sa puissance sur les foules, ses miracles, etc. ; de l'esclave par son abaissement volontaire, quand par exemple il lavait les pieds de ses disciples, ou déclarait qu'il n'était pas venu pour être servi, mais pour servir.

Les réviseurs synodaux ont arbitrairement et contre toute vraisemblance identifié la *forme* (ou l'apparence) de Dieu avec l'*égalité* avec Dieu, comme si la forme et l'essence, l'apparence et l'être étaient une seule et même chose[1] ! Quand il a pris une forme de serviteur ou d'esclave, Jésus-Christ est-il donc devenu *réellement* esclave ? Evidemment non. Eh bien, alors, comment peut-on soutenir que quand il était en forme de Dieu, il possédait aussi l'égalité avec Dieu, — seu-

[1] Je vois avec étonnement que la même erreur se trouve dans la version de M. Stapfer.

lement, qu'il n'a pas voulu s'en prévaloir, comme il l'aurait pu, s'il l'avait bien voulu?

Comment peut-on se persuader aussi qu'une *qualité qu'on possède de tout temps*, ou qui a été accordée par Dieu, peut être appelée une *proie*? Une proie (à garder)! Les réviseurs savent fort bien (ils le font observer en note) que « d'autres entendent : *comme une proie* (à ravir). » Mais ils veulent, eux, que ce soit une proie *à garder*. Comme si Jésus s'était jamais emparé avec violence de cette égalité avec Dieu, qu'il possédait, d'après la théologie ecclésiastique, de toute éternité! Puisqu'il ne s'en était pas emparé, à quel titre aurait-il pu la considérer comme une proie dont il n'aurait pas voulu se dessaisir? Et qui donc menaçait de la lui enlever?...

N'est-il pas évident que *considérer* un objet *comme une proie*, c'est *vouloir s'en emparer*, et que par conséquent celui qui le considère ainsi *ne le possède pas?*

Il faut donc traduire : « Etant en une forme de dieu[1], il n'a pas considéré comme une proie d'être pareil à un dieu, mais il s'est dépouillé lui-même, ayant pris une forme d'esclave. »

De quoi s'est-il dépouillé (littéralement *vidé*)? De la forme ou apparence divine qu'il possédait; il s'en est dépouillé et a pris en échange une forme ou apparence d'esclave[2].

La phrase s'arrête là : il y a antithèse manifeste entre la

[1] Cf. une voix de dieu et non d'homme (Act. 12 : 22), un cœur (= une intelligence) de dieu (Ezéch. 28 : 2, 6), Paul et Barnabas pris pour des dieux (Act. 14: 11), Paul seul (28 : 6), etc.

[2] Wohlenberg assure que « ce dont Christ se dépouilla ne peut être que le *εἶναι ἴσα θεῷ*! » Une telle affirmation est bien surprenante. On ne peut se dépouiller que de ce qu'on possède. Or Jésus-Christ, d'après le texte, possédait la *μορφὴ θεοῦ*, tandis qu'il n'est pas dit (au contraire!) qu'il possédât l'égalité avec Dieu. Il se dépouilla donc de la *μορφὴ θεοῦ* qu'il avait et prit en échange une *μορφὴ δούλου*. Tel est le sens naturel du texte. Il faut qu'il y ait de l'*analogie* entre ce dont il se dépouilla et ce qu'il prit *à la place*; cette analogie consiste dans le mot *μορφή*.

A l'inverse d'Adam qui, créé à l'*image* de Dieu, lui *désobéit* dans le chimérique espoir de lui devenir *semblable* (Gen. 3 : 5), Jésus-Christ demeura *obéissant* jus-

forme de dieu et la *forme d'esclave*. Tout ce qu'on y ajoute ne fait qu'affaiblir la pensée et obscurcir cette opposition frappante. Et il n'est pas permis, pour faciliter cette nouvelle manipulation du texte, d'ajouter une copule (*et* devenant semblable aux hommes) étrangère à l'original. (L'ancienne version la mettait au moins en italique, pour indiquer qu'elle ne faisait pas partie du texte.)

Il y a, au contraire, un rapport intime de pensée et même d'expressions entre ce membre de phrase et le suivant :

Etant né à la *ressemblance des hommes* (cf. Act. 14 : 11) et pour l'extérieur *ayant été trouvé comme un homme,* il s'est abaissé lui-même, ayant été obéissant jusqu'à la mort, » etc.

Ce qui montre assez clairement que, dans tout ce passage, il est question du Christ historique, — dont l'apôtre donne les sentiments d'humilité, de dévouement, en modèle aux chrétiens de Philippes, — et nullement du Christ préexistant[1].

Pour faire cadrer ce texte tant bien que mal avec la doctrine ecclésiastique, il a fallu faire violence à la fois au dictionnaire, à la grammaire et à la logique.

qu'à la mort, et non seulement il n'essaya pas de s'emparer du *εἶναι ἴσα θεῷ*, qu'il ne possédait pas, mais il se dépouilla même de la *μορφὴ θεοῦ*, qu'il possédait.

[1] D'après M. Reuss, « il est dit clairement que le Christ a dû s'humilier, s'abaisser, *pour devenir* (?) semblable aux hommes, qu'il a dû se dépouiller de quelque chose *pour se placer* sur le même niveau que ces derniers. » Mais non, cela n'est pas dit. Il n'est pas dit non plus « qu'il a dû quitter une condition (une *forme* d'existence) divine, c'est-à-dire *antérieure à sa vie terrestre*, pour accepter une condition d'esclave. »

C'est *comme homme* qu'il possédait une *μορφὴ θεοῦ*, grâce à laquelle il pouvait être une image de Dieu, du Dieu invisible ; et il était *déjà homme*, et même depuis longtemps, quand il se résolut à se dépouiller de cette *μορφὴ θεοῦ* pour prendre une *μορφὴ δούλου*.

Le texte ne dit pas davantage « qu'il aurait pu *retenir avec force* ce qui lui appartenait naturellement, s'y cramponner pour ne pas le lâcher. » Ce n'est pas là le sens naturel de *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*. Cette locution signifie toujours (non retenir ce qu'on possède) mais se croire autorisé à s'emparer par la violence de ce qu'on ne possède pas. Jamais Christ n'a été *ἴσα θεῷ*. Seulement, ayant une *μορφὴ θεοῦ*, il aurait pu être tenté (comme Adam) de chercher à s'emparer du *εἶναι ἴσα θεῷ*. Au lieu de cela, il a fait tout le contraire.

Il est juste d'ajouter, à la décharge (partielle) des réviseurs, que, dans les meilleures éditions du Nouveau Testament grec, ce texte est mal ponctué : le *point en haut* (ou point et virgule) devrait être mis après *ayant pris une forme d'esclave*, et non à la fin du membre de phrase suivant, ou même à la fin de l'autre, comme a fait M. Segond.

Quant à l'expression « *devenant* (ou plutôt *étant devenu*) semblable aux hommes, » il suffit d'observer que le participe grec traduit ainsi (γενομενος) peut tout aussi légitimement être traduit par *étant né* (cf. Rom. 1 : 3; Gal. 4 : 4, etc.) (comme aussi par *ayant été*) : « *Après être né* d'une manière pareille à celle des (autres) hommes et avoir été trouvé (par eux), pour l'extérieur, comme un homme, il s'abaissa lui-même, » etc. Il s'agit là évidemment du Christ historique. Et il en est aussi de même de la phrase précédente. On n'a pu le méconnaître qu'en rattachant arbitrairement à la première phrase le début de la seconde, et en interprétant le tout d'une manière inexacte.

Dégagée de cet appendice malencontreux, la première phrase signifie à peu près la même chose que la seconde et que celle-ci, de Jésus : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais *pour servir*.... » Et c'est en cela, d'après le même passage, que consiste la véritable grandeur. (Mat. XX, 26-28.)

3. Au reste, si Jésus avait réellement possédé l'égalité avec Dieu (sans s'en prévaloir), comment Dieu aurait-il pu ensuite l'élever souverainement? Cette élévation suprême a été la conséquence, la récompense (διο ὑπερυψωσεν) de son abaissement volontaire jusqu'à la mort sur la croix. Cela suppose évidemment qu'il ne la possédait pas auparavant, pendant son existence terrestre. La doctrine biblique de la séance du Christ à la droite ou sur le trône de Dieu en raison de son sacrifice est absolument incompatible avec la doctrine ecclésiastique de sa divinité métaphysique de toute éternité.

On explique souvent ce texte et quelques autres du même genre en disant que Dieu a *rendu* à Jésus-Christ la gloire

qu'il possédait de toute éternité et à laquelle il avait volontairement renoncé en s'incarnant.

Mais ces textes ne disent nullement que Dieu lui ait *rendu* ce qui lui appartenait jadis de droit et par essence. Ce serait d'ailleurs une maigre récompense (διο) que celle qui consisterait dans la restitution pure et simple d'un bien qui vous appartenait et auquel on aurait volontairement et momentanément renoncé.

Non, la divinité du Christ glorifié est *la conséquence* de son œuvre sur la terre. La gloire qu'il avait avant que le monde fût, il l'avait auprès de Dieu (Jean 17 : 5), c'est-à-dire dans la pensée de Dieu, qui voyait l'avenir. Mais pour qu'il la possédât réellement, il fallait d'abord qu'il naquît, qu'il existât, puis qu'il l'eût conquise par ses souffrances et que Dieu la lui eût conférée en récompense de son sacrifice volontaire[1].

VII

Trois exhortations en une seule phrase.

1. D'après nos versions du Nouveau Testament, Paul exhorte ensuite les chrétiens de Philippes à « travailler à leur propre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous la volonté et l'exécution selon (ou en vertu de) [son] bon plaisir » (2 : 13) : ὑπερ της εὐδοκιας.

Mais 1° ὑπερ ne signifie ni *selon* ni *en vertu de...* ; il signifie *pour, en faveur de...* ;

2° Il n'y a pas de pronom ; rien n'autorise donc à penser qu'εὐδοκια désigne ici un attribut divin.

L'idée que tout dépend du bon plaisir de Dieu peut plaire à des prédestinatiens; mais nous n'avons pas aujourd'hui les mêmes raisons de commettre deux violences grammaticales pour la faire entrer dans un texte où elle n'est certainement pas[2].

[1] Cf. *La notion du Fils de Dieu dans l'épître aux Hébreux*, par Ch. Bruston.

[2] L'interprétation de M. Reuss est particulièrement arbitraire. Il a bien reconnu que ὑπερ signifie *pour* et non *selon* ; mais il se persuade que la phrase : « Dieu

ὑπερ της εὐδοκιας ne pouvant être rattaché à ce qui précède, il faut tout simplement le rattacher à ce qui suit : παντα ποιειτε κτλ.

A l'exhortation de travailler à leur propre salut, Paul en ajoute une seconde : celle de *tout faire pour la bienveillance* (ou pour la cause de la bienveillance), c'est-à-dire afin que la bienveillance règne parmi les chrétiens de Philippes, et cela, en se tenant à l'écart, en dehors (c'est-à-dire en s'abstenant) de murmures et de discussions[1], qui sont précisément le contraire de la bienveillance, — donc de tout ce qui empêche généralement la bienveillance de régner entre les chrétiens.

Pour ce sens d'εὐδοκια, cf. 1 : 15, Luc 2 : 14, etc.

Une telle exhortation, surtout venant à la suite de la première, est singulièrement plus significative et a une toute autre portée que celle de « tout faire sans murmures ni discussions, afin que vous soyez irréprochables, » etc.

Quand même nous ferions tout sans murmures, etc., il n'en résulterait vraiment pas que nous fussions « *irréprochables, purs,* des enfants de Dieu *sans tache* ! » Une vertu négative, l'absence d'un défaut, d'un *seul* défaut, ne saurait avoir un si magnifique résultat. Mais si nous faisons *tout* pour la cause, ou dans l'intérêt de la bienveillance[2], oh ! alors, c'est bien différent : ce n'est plus une vertu négative, mais positive, et qui embrasse à peu près toutes les autres. On comprend alors aisément qu'elle puisse avoir un tel résultat.

A l'exhortation de travailler (?) à son salut *individuel*, Paul ajoute donc celle de tout faire pour que la bienveillance *entre chrétiens* ne soit pas troublée.

Et à ces deux exhortations il en ajoute une troisième : (Au

opère en vous et la volonté et l'action pour son (!) plaisir » signifie que « Dieu donne l'impulsion première, soutient les forces et bénit les efforts que les chrétiens peuvent et doivent faire *pour* son plaisir, c'est-à-dire pour lui plaire » (!). On demeure confondu en face d'une explication pareille.

[1] Cf. 1 Tim. 6 : 8 ; Luc 9 : 46 ; Marc 9 : 33, etc.

[2] Cf. 1 Cor. 10 : 31 ; 14 : 26, 40 ; Col. 3 : 17, etc.

milieu d'une génération corrompue et perverse) « brillez comme des flambeaux, présentant dans le monde une parole de vie. » Telle est, je pense, la signification de ces quelques mots : φαινεσθε doit être un impératif plutôt qu'un indicatif[1], et ἐν κοσμῳ être rattaché à ce qui suit plutôt qu'à ce qui précède.

Voilà donc les trois exhortations que Paul adresse à ses chers Philippiens : elles embrassent toute la vie chrétienne : devoirs envers *soi*, envers *les autres chrétiens* et envers *le monde*.

Et l'ordre où elles sont placées est bien l'ordre logique : d'abord le salut personnel, puis la bienveillance entre frères, enfin l'évangélisation du monde.

La première de ces trois choses est la base des deux autres, et la seconde est aussi la base, la condition indispensable de la troisième. Si la bienveillance ne règne pas entre les chrétiens, comment pourront-ils être une lumière pour le monde qui les entoure ? Et une telle bienveillance ne saurait régner entre eux si chacun ne travaille pas d'abord à son propre salut.

Il résulte de là que ce qui précède la première de ces

[1] Le relatif dont il est précédé n'est pas une objection. — Cf. 2 Tim. 4 : 15, 1 Pierre 5 : 9, etc. — E. Haupt reconnaît que, « au premier abord, il semble plus naturel de considérer φαινεσθε comme un impératif, que Paul peut passer ici à un nouveau point de vue » (à une nouvelle idée). Mais il objecte que « ce point de vue nouveau serait aussitôt (?) abandonné, de sorte que ce serait une sorte de bloc erratique sans appui dans ce qui précède ni dans ce qui suit. » Il avoue cependant lui-même que λογον ζωης ἐπεχοντες peut signifier que « les chrétiens présentent la parole de vie au monde comme une lumière, pour qu'il soit éclairé par elle, ce qui se rapporterait à une activité *missionnaire*. » Et quand il ajoute que « cela ne convient pas au contexte, qui ne parle que de la conduite morale des lecteurs, » il ne s'aperçoit pas qu'il a écarté le sens missionnaire de φαινεσθε parce qu'il aurait été isolé dans le contexte et qu'il écarte celui d'ἐπεχοντες pour la même raison ! D'où il résulte qu'à ses yeux φαινεσθε ne peut pas avoir ce sens parce qu'ἐπεχοντες ne l'a pas, et qu'ἐπεχοντες ne peut pas l'avoir parce que φαινεσθε ne l'a pas ! C'est un bel exemple de cercle vicieux. En réalité, ces deux expressions s'expliquent et se confirment l'une l'autre ; elles parlent *d'éclairer le monde par une parole de vie*. Il est difficile de méconnaître le rapport intime qui existe entre ces deux locutions. Et en vérité, « au milieu

exhortations ne se rapporte pas uniquement à la première, mais *à toutes les trois*, et que ce qui suit la troisième ne se rapporte pas seulement à la troisième, mais aussi aux deux premières :

« De sorte que, mes bien-aimés, selon que vous avez toujours obéi, — non seulement comme (vous le faisiez) en ma présence, mais maintenant beaucoup plus en mon absence, avec crainte et tremblement.... »

L'apôtre ne doute pas que ses chers Philippiens ne soient disposés, comme ils l'ont toujours été, à se conformer *aux exhortations* qu'il va leur donner. Et il désire qu'ils le fassent encore plus scrupuleusement maintenant qu'il est absent.

Même les mots « avec crainte et tremblement » doivent se rapporter, je pense, non à la première exhortation seulement, mais aussi aux deux autres. Ce n'est pas seulement à leur salut que les chrétiens de Philippes doivent s'attacher à travailler avec crainte et tremblement, mais aussi à faire tout pour la bienveillance et à briller comme des flambeaux pour éclairer le monde.

Mais pourquoi doivent-ils faire tout cela avec crainte et tremblement ? Tout simplement parce que l'apôtre est *absent* (prisonnier) et que, dans une telle situation, ils doivent *craindre* de lui faire de la peine (par leurs infidélités éventuelles, hypothétiques) *beaucoup plus* encore que s'il était au milieu d'eux.

Il ne faudrait pas croire que ces mots se rapportent *spécialement* à « accomplissez votre propre salut, » comme si un

d'une génération perverse, » les chrétiens ont mieux à faire qu'à *retenir* (pour eux-mêmes) la parole de vie : ils ont à la *présenter* (ἐπεχοντες) à ce monde qui se perd. S'ils le font, ce sera la meilleure preuve que l'apôtre n'a « ni couru ni peiné en vain ! » S'ils se bornaient à la garder pour eux-mêmes, la preuve serait évidemment bien moins forte, et l'apôtre n'aurait pas *sujet de se vanter* beaucoup !

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ?

Il n'aura réellement sujet de se glorifier que si ses disciples sont ses imitateurs (travaillent comme lui au salut du monde), comme il l'est lui-même du Christ. Cf. 3 : 17, etc.

tel travail était particulièrement *difficile* et qu'il y eût lieu de *craindre* de ne pas aboutir, de ne pas parvenir au salut, même en y travaillant. Bien loin de là. Et c'est peut-être pour éviter une telle interprétation de sa pensée que l'apôtre a ajouté : *Car* c'est Dieu, Celui qui produit en vous et la volonté et l'action. C'est-à-dire : Réalisez (ou accomplissez) votre propre salut (vous le pouvez), *car* (si vous êtes faibles, impuissants par vous-mêmes, si votre *volonté* et votre *force* morale sont bien petites) Celui qui produit en vous et le vouloir et l'action (ce n'est pas vous), c'est Dieu (le Tout-puissant).

Tel est le sens du texte avec la leçon ὁ θεος, et, même avec la leçon meilleure θεος (sans article)[1] ; et il est très satisfaisant.

De même, ce n'est pas seulement la fidélité des Philippiens à briller comme des flambeaux qui sera « un sujet de gloire pour l'apôtre, pour le jour de Christ, » et prouvera « qu'il n'a pas couru et ne s'est pas fatigué en vain ; » c'est leur fidélité à se conformer à ces *trois* exhortations réunies, qui résument admirablement l'ensemble des devoirs du chrétien.

VIII

Le sens de σπενδομαι.

Paul dit deux fois vers la fin de sa carrière : σπενδομαι, *je suis répandu* ou *je me répands*. (Phil. 2 : 17 ; 2 Tim. 4 : 6.)

On admet généralement que par ce verbe passif (ou moyen) il fait allusion à sa mort prochaine, à son sang qui devait bientôt être répandu.

Cette interprétation me paraît extrêmement douteuse ou plutôt impossible ; elle présente en effet de très grandes difficultés.

Remarquons d'abord que dans le second de ces textes[2] il

[1] Cf. Rom. 8 : 33 : *θεος ὁ δικαιων· τις ὁ κατακρινων;* celui qui justifie, c'est Dieu : qui est celui qui condamnera ?

[2] Le premier chronologiquement. V. Reuss, *La Bible*.

dit : Ἐγω γαρ ἡδη σπενδομαι, « car moi je suis *déjà* répandu. » L'acte exprimé par ce verbe a donc *déjà* commencé et il se continue. La traduction : « *Je vais* être immolé » est donc manifestement inexacte. Il ne s'agit pas d'un acte prochain, quelque prochain et certain qu'il pût être, mais d'un acte qui est *déjà* en train de s'accomplir. Ce ne peut donc être la mort violente de l'apôtre.

Dans l'épître aux Philippiens on traduit généralement : « Si même je sers d'aspersion sur le sacrifice et le ministère de votre foi, je m'en réjouis, » etc.

J'ai souvent essayé de comprendre cette image, je n'y suis jamais parvenu. La foi des Philippiens serait donc un sacrifice offert et un ministère (λειτουργια) accompli... par qui ? Par Paul lui-même ? Mais il est en prison, loin des Philippiens ! — Par les Philippiens ? Mais alors comment son sang, versé à *Rome*, pourrait-il être considéré comme une libation versée sur un sacrifice et une λειτουργια accomplis à *Philippes*[1] ?

Si l'on ajoute que dans l'autre passage σπενδομαι *n'a pas de complément* et que la construction des verbes exprimant la joie (χαιρω, etc.) ou la douleur avec ἐπι et le datif est aussi usitée[2] que celle de σπενδομαι avec la même préposition suivie du même cas est obscure et invraisemblable, on voit qu'il faut ponctuer : Ἀλλα εἰ καὶ σπενδομαι, ἐπι τῃ θυσιᾳ κ. λειτουργιᾳ της πιστεως ὑμων χαιρω. « Mais quand même je suis répandu (?), je me réjouis du sacrifice et du ministère (ou service) de votre foi. »

[1] M. Reuss aussi admet que dans ce texte Paul « parle de l'éventualité de sa mort, » et pour expliquer une image dont il avoue l'obscurité, il traduit, un peu trop librement : « Mais dussé-je verser mon sang comme une victime immolée pour le service de votre foi, je m'en réjouirai. »

Il suffit de rappeler que Paul ne parle pas ici de ce qui *pourrait* arriver *dans l'avenir*, mais de ce qui a lieu au moment même où il écrit : *εἰ και σπενδομαι....* Cette manière de parler n'a rien d'incertain, d'hypothétique, d'aléatoire ; c'est une affirmation très nette d'un fait *actuel*.

L'autre idée devrait être exprimée par *ἐαν* avec le subjonctif ou l'optatif.

[2] 1 Cor. 13 : 6 ; 16 : 17 ; 2 Cor. 7 : 13 ; Act. 20 : 38 ; Tobit 6 : 15 (*ὀδυνη ἐπ' ἐμοι* ; cf. aussi Luc 1 : 47 ; épître de Clément 33, etc.

On voit un peu plus loin en quoi consiste ce *sacrifice* (4 : 17) et ce *service* (2 : 30, 25) dont l'apôtre s'est si fort *réjoui* (4 : 16 : ἐχάρην μεγάλως), comme ici : c'est le secours qui lui a été envoyé par le moyen d'Epaphrodite[1].

Il est assez naturel qu'il soit attribué ici à la *foi* des chrétiens de Philippes : c'est évidemment parce qu'ils croyaient en Jésus-Christ qu'ils avaient réuni et envoyé ce secours à l'apôtre prisonnier[2].

J'ajoute que la suite du passage exige qu'il ait été question de cela auparavant : « Or j'espère vous envoyer bientôt Timothée, afin que *moi aussi* je sois encouragé par les nouvelles qu'il me donnera de vous » (v. 19). Comment expliquer ce *moi aussi* s'il n'y avait pas, immédiatement avant, une allusion à l'envoi d'Epaphrodite, qui avait eu pour but à la fois d'apporter un secours à Paul et de *procurer des nouvelles* de l'apôtre *aux chrétiens de Philippes* ? De même qu'Epaphrodite a été envoyé par eux dans cette intention, Paul leur enverra Timothée dans une intention semblable. Preuve nouvelle que la θυσια et la λειτουργια du verset 17 sont bien celles qui sont désignées un peu plus loin par les mêmes termes.

Pas plus ici que dans la seconde à Timothée σπενδομαι ne peut faire allusion à l'effusion *future* du sang de l'apôtre, d'abord parce que c'est un indicatif *présent*, ensuite parce que, à ce moment-là, Paul ne prévoit nullement comme probable une mort sanglante. Au contraire, il dit, immédiatement après, qu'il est persuadé dans le Seigneur qu'il ira lui aussi bientôt à Philippes, aussi bien que Timothée (v. 24).

[1] Avec Hofmann, Zahn et Wohlenberg, E. Haupt reconnaît que ἐπι τῃ θυσιᾳ κτλ. ne doit pas être rattaché à ce qui précède, mais à ce qui suit. Seulement il assure que ces mots « ne peuvent dans ce contexte être entendus du secours en argent des Philippiens, parce que c'est un trait trop particulier. » Mais qu'est-ce qui prouve qu'il doive être question ici « du résultat général de l'activité de Paul à leur égard ? » C'est une pétition de principe que de raisonner ainsi. La question est précisément de savoir ce que signifie cette phrase. On verra ensuite s'il vaut mieux la rattacher à l'idée précédente ou à la suivante.

[2] Et ils l'avaient fait avec joie. Voilà pourquoi l'apôtre ajoute : Et je m'en réjouis avec vous tous, c'est-à-dire je vous en félicite tous. Cf. Luc 1 : 58 ; 15 : 6 ; Gen. 21 : 6, etc.

Et il avait déjà dit auparavant : « *Je sais* que je demeurerai (dans la chair) et que je demeurerai auprès de vous tous, » etc. (1 : 25-27).

Comment, entre deux déclarations pareilles, pourrait-il faire allusion à l'effusion probable de son sang, et cela par une image aussi étrange, aussi obscure, et à l'*indicatif présent*, comme si cette effusion de son sang était une chose *certaine* et *actuelle*[1] ?

Même quand il exprime son désir de quitter ce monde pour être avec Christ (1 : 23), il parle d'une mort *naturelle*, comme dans le texte parallèle de la seconde aux Corinthiens (5 : 8), et nullement d'une mort violente.

La conclusion de tout cela, c'est que σπενδομαι désigne, non un *acte futur et incertain*, mais un *état présent et réel* au moment où l'apôtre écrivait son épître aux Philippiens et qui durait même déjà depuis un certain temps (ἤδη) quand il écrivit la seconde à Timothée.

Dans cette dernière épître, il ajoute : « Le temps de mon départ est arrivé. » C'est dire que σπενδομαι doit exprimer une idée semblable, mais un peu *moins forte*. Sans cela, ce serait le contraire d'une gradation ! Et cette considération pourrait être alléguée aussi contre l'interprétation ordinaire.

Remarquons aussi que dans l'épître aux Philippiens, ce verbe est précédé des verbes *j'ai couru* et *je me suis fatigué*. J'en conclus que σπενδομαι signifie plus que *je suis fatigué* et moins que *mon départ est arrivé*. Il doit, me semble-t-il, signifier *je m'écoule* (comme de l'eau), c'est-à-dire ma force physique s'écoule, je m'affaiblis ou je m'en vais. Cf. Ps. 22 : 15 : Comme l'eau je me suis écoulé (ou répandu).

L'apôtre avait déjà précédemment exprimé une pensée analogue : καθ' ἡμεραν ἀποθνησκω (1 Cor. 15 : 31), ἀει ἡμεις εἰς θανατον παραδιδομεθα δια Ἰησουν (2 Cor. 4 : 11), ἐκδαπανηθησομαι (2 Cor. 12 : 15). Cf. aussi Rom. 8 : 35 et 36.

[1] Cf. Col. 2 : 5 : Quand même *je suis absent*. — 2 Cor. 4 : 16 : Quand même notre homme extérieur *se détruit*.... VII, 8, 12 ; Hébr. 6 : 9, etc. — Pour que σπενδομαι pût exprimer une chose future et par conséquent incertaine, il faudrait qu'il fût à l'optatif (1 Pierre 3 : 14) ou au subjonctif, avec ἐαν.

C'était déjà l'interprétation de Zonaras (ἀποθνησκω), de Wetstein, de Schleusner (*paulatim absumor*) et de quelques autres.

Tite Live emploie dans le même sens le verbe passif *libari*[1]. Or la Vulgate porte précisément *jam delibor* dans l'épître à Timothée (*immolor* dans celle aux Philippiens).

La liaison des idées paraît être celle-ci : Il est vrai que *j'ai* beaucoup *couru et me suis* bien *fatigué* (v. 16), « *mais* quand même mes forces s'écoulent, (il m'en reste pourtant assez pour) me réjouir du sacrifice et du service que m'a offert votre foi, et je m'en réjouis avec vous tous, » etc.

Ces deux versets (17 et 18) doivent être séparés de ce qui précède et rapprochés de ce qui suit. D'autant plus que le verset 19, nous l'avons vu, fait allusion par le mot *moi aussi* au contenu du verset 17.

Remarquons enfin que dans la seconde à Timothée le sens que je viens d'indiquer fournit un enchaînement d'idées beaucoup plus satisfaisant que celui qui résulte de l'interprétation ordinaire. « Souffre *les maux*, fais *l'œuvre* d'un évangéliste, accomplis ton *ministère*; *car* moi,... » etc. Ce *car* indique que dans ce qui suit Paul doit exprimer l'idée que, quant à lui, il *ne peut plus faire* ce qu'il vient de recommander à son disciple. La prévision d'une mort violente et plus ou moins éloignée n'a rien à voir dans un tel contexte; ἤδη σπενδομαι doit vouloir dire simplement que l'apôtre est *déjà* à bout de forces, quoiqu'il ne soit pas encore tellement vieux.

Il faut observer cependant que dans l'épître à Philémon, écrite (à Césarée) peu avant la seconde (en réalité première) à Timothée (voir Reuss, *La Bible*) et celle aux Philippiens, écrites à Rome, Paul se nomme déjà un *vieillard*.

Au reste, pas plus que dans l'épître aux Philippiens, Paul ne prévoit ici sa mort sanglante. Au contraire, le Seigneur l'a fortifié, — et il a été délivré d'une gueule de lion (4 : 17); il vaque encore à son ministère, bien qu'il désire avoir Marc

[1] Voir Schleusner, *Lex. in N. T.*

pour l'aider (v. 11) et qu'il soit prisonnier (1 : 8, 12, 16; 2 : 9), — à Rome (1 : 17). Bien plus, après avoir écrit ἤδη σπενδομαι, il continue à parler de son *départ* (ἀναλυσις) comme d'une chose *naturelle* (cf. Phil. 1 : 23) et qui aura lieu simplement parce qu'il *a achevé sa course* (4 : 6 et 7).

Tout cela ne montre-t-il pas que σπενδομαι ne peut pas avoir le sens tragique qu'on lui donne habituellement ?

IX

Le Seigneur est proche (4 : 5).

1. Comment deux paroles aussi différentes que celles-ci : « Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche, » ont-elles pu être réunies en un seul verset ? Qu'y a-t-il de commun entre cette exhortation et cette affirmation ? Est-ce parce que le Seigneur est proche que notre douceur doit être connue de tous ? C'était évidemment la pensée des éditeurs qui ne séparaient ces deux phrases que par un *point en haut*[1] (correspondant à nos *deux points*). Mais qui ne sent ce qu'un tel rapprochement d'idées a de forcé, de factice et d'incohérent ?

2. D'autres éditeurs séparent ces deux phrases par un point, et ils ont bien raison. Mais quand ils séparent aussi par un point la seconde phrase : « Le Seigneur est proche, » du verset suivant : « Ne vous inquiétez de rien, » etc., comme s'il n'y avait non plus aucun rapport entre ces deux idées[2], ils sont manifestement dans l'erreur, car il existe une relation très intime entre la conviction que « le Seigneur est proche » (près de ceux qui l'invoquent) et l'exhortation : « Ne vous inquiétez de rien, mais en tout *faites connaître vos demandes à Dieu* par la prière, » etc. Qui ne voit que cette exhortation est fondée, ici comme si souvent ailleurs, sur l'affirmation précédente ? Cf. Mat. 6 : 25 ss.; 1 Pierre 5 : 7[3] ;

[1] Tischendorf, etc.

[2] Nestle, Révision de 1903, etc.

[3] Jetez sur Lui toutes vos inquiétudes, parce qu'il a soin de vous.

Ps. 55 : 23, etc. Aussi faut-il approuver les éditeurs qui ont mis un point en haut à la suite de cette affirmation[1].

3. Si tel est le sens de ce passage (et cela ne me paraît pas douteux), il est clair que *le Seigneur* désigne ici *Dieu*, et non Jésus-Christ, et que par conséquent cette parole n'exprime en aucune façon l'idée de la proximité de la parousie (ou retour de Jésus-Christ), comme l'ont cru un si grand nombre de théologiens[2], — idée qui n'a absolument aucun rapport, ni avec l'exhortation suivante, ni avec la précédente.

D'après Bengel, de Wette, etc , l'apôtre veut dire que le Seigneur (Jésus-Christ) va bientôt venir comme juge (Cf. Jacq. 5 : 9, etc. ; Luc 21 : 28) et que « le chrétien doit et peut être doux à l'égard de tous, même de ses ennemis, *parce que* la délivrance est proche. »

Mais d'abord il ne s'agit nullement ici de la douceur à l'égard des *ennemis*. D'après ce qui précède immédiatement (et aussi d'après les exhortations du chap. 2), il s'agit manifestement de la douceur, de l'humilité, de l'esprit de support que les chrétiens de Philippes devaient avoir *les uns à l'égard des autres* : l'apôtre les exhorte à ne pas imiter Evodie et Syntyche, mais à « avoir les mêmes sentiments dans le Seigneur » (v. 2). La proximité de la parousie (à supposer qu'il fût ici question de cela) n'a rien à voir avec une pareille recommandation.

Ensuite, il n'exhorte pas seulement ses lecteurs à être doux, mais spécialement à faire en sorte que « leur douceur *soit connue* de tous les hommes, » par conséquent à faire cesser sans retard de pareilles querelles ou divisions, à s'en abstenir à l'avenir, afin que tout le monde sache que la paix (la douceur), la bienveillance est rétablie parmi eux. Encore une fois, qu'est-ce que la parousie a de commun avec une telle exhortation ? Je ne le vois pas.

E. Haupt fait observer aussi fort justement que « le senti-

[1] Westcott et Hort.

[2] Encore Reuss, Bovon, Fréd. Godet (voir *La vie future d'après saint Paul*, par Ch. Bruston, p. 15 et 40), E. Haupt, etc.

ment de la *douceur* (dont il est question ici) ne permet pas de penser à une action *vengeresse* de Jésus-Christ. »

D'autres ont pensé que cela voulait dire : Soyez doux, parce que lors du jugement, qui est proche, vous aurez vous-mêmes besoin d'indulgence ! — Cette liaison d'idées n'est guère moins arbitraire que la précédente ; et elle n'explique pas davantage pourquoi il est dit : Que votre douceur soit *connue de tous les hommes*. Il suffirait qu'elle fût connue de Dieu.

On allègue en faveur de cette interprétation que dans les versets précédents, ἐν κυριῳ signifie *en Jésus-Christ*, et non en Dieu. Mais la justesse de cette affirmation elle-même n'est rien moins que prouvée. Ce n'est pas seulement aux versets 2 et 4 (de Wette), mais aussi au verset 1 que se lit cette expression. Or l'exhortation : « Demeurez fermes dans le Seigneur » (v. 1), venant à la suite de l'affirmation : « Notre droit de cité est *dans les cieux* » (3 : 20) et comme *conclusion naturelle et logique* (ὥστε) d'une telle affirmation, il est assez naturel de penser que *dans le Seigneur* ne fait que reprendre en quelque sorte *dans les cieux* et signifie donc *en Dieu*, et non en Jésus-Christ, qui n'a été mentionné que dans une incidente et non dans la proposition principale.

Et si tel est le sens de la locution au verset 1, il est clair qu'il doit en être de même aux versets suivants (2 et 4). D'autant plus qu'au chapitre 3 (v. 1), où la même exhortation : « Réjouissez-vous dans le Seigneur », se lit déjà, rien absolument n'indique qu'il s'agisse de Jésus-Christ.

Il faut considérer aussi que la parole bien connue : « Que celui qui se glorifie se glorifie *dans le Seigneur* » (1 Cor. 1 : 31 ; 2 Cor. 10 : 17) est empruntée au prophète Jérémie (9 : 23) et que par conséquent elle signifie qu'il faut se glorifier *en Dieu* (et non en Jésus-Christ).

Il résulte de tout cela que ὁ κυριος, soit ici, soit dans 2 Cor. 10 : 18, ne peut désigner que Dieu.

4. Cela est d'autant plus certain que ὁ κυριος ἐγγυς est une citation des Psaumes, comme ὁ καυχωμενος ἐν κυριῳ καυχασθω est une citation de Jérémie.

On lit en effet au Psaume 34 (v. 19) : *L'Eternel est près* de ceux qui ont le cœur brisé ; et au Psaume 145 (v. 18) : *L'Eternel est près* de tous ceux qui l'*invoquent*.

Cf. aussi : Ps. 119 : 151 ; Deut. 4 : 7 ; Jér. 12 : 2 ; Ps. 34 : 16 : Les yeux de l'Eternel sont sur les justes et ses oreilles écoutent leur cri ; verset 18, etc. ; Clément Romain 21 : 3 : Ἰδωμεν πως ἐγγυς ἐστιν καὶ ὁτι οὐδεν λελῆθεν αὑτον των ἐννοιων ἡμων κτλ. etc.

Beaucoup d'interprètes ont compris ce texte ainsi [1], et je m'étonne que E. Haupt puisse trouver une telle idée tout à fait étrangère au contexte [2]. L'objection de M. R. Vincent (1897), qu'elle ne s'accorde pas avec l'usage de κυριος dans saint Paul, n'est guère moins surprenante [3].

Ce membre de phrase aurait donc dû être imprimé en gros

[1] Schleusner : « Deus semper vobis aderit auxilio suo ; nam ad v. 6. hæc verba pertinent, coll. Ps. 33 : 18 ; 145 : 18. » (1819). — Calov, Rilliet, C. Müller, Hofmann, Wohlenberg, etc.

[2] Es liegt ganz fern, etc.

[3] Il est certain que ὁ κυριος dans le Nouveau Testament désigne *souvent* Jésus-Christ, mais moins souvent que ne le pensent bien des commentateurs. Qu'est-ce qui prouve par exemple la justesse de cette interprétation au chap. 7 de la première épître aux Corinthiens ?

Au v. 10 : « Je recommande, non moi, mais le Seigneur, qu'une femme ne soit pas séparée de son mari, » pourquoi Paul ferait-il allusion à une parole de Jésus (Mat. 19 : 6, et parall. ; 5 : 32) plutôt qu'à l'ordre établi dès l'origine par le Créateur (Gen. 2 : 24) ? De même au v. 12.

Au v. 17, ὁ κυριος et ὁ θεος ne désignent pas deux personnes différentes, mais une seule : Dieu ; et ce qui le montre clairement, c'est la comparaison des deux passages parallèles, 3 : 5 : ἑκαστῳ ὡς ὁ κυριος ἐδωκεν, et Rom. 12 : 3 : ἑκαστῳ ὡς ὁ θεος ἐμερισεν. Il est évident, d'après cela, que ἑκαστῳ ὡς μεμερικεν (ou ἐμερισεν) ὁ κυριος (7 : 17) n'a pas un sens différent ; ὁ κυριος = donc ὁ θεος, au chap. 3 aussi (v. 5).

A l'inverse, au v. 22 : « L'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même l'homme libre qui a été appelé est un esclave du Christ, » rien ne prouve que le Seigneur et le Christ doivent être identifiés.

Aux v. 32-35, l'opposition naturelle aux *choses du monde* n'est pas les choses de Jésus-Christ, mais *celles de Dieu* (τα του κυριου) ; et tandis que l'expression *plaire à Dieu* est fréquente (Rom. 8 : 8 ; 1 Thess. 2 : 15 ; 4 : 1), celle de *plaire à Christ* est étrangère au langage du Nouveau Testament. Il en résulte qu'au v. 32 : « Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur, comment *il plaira au Seigneur*, » le Seigneur désigne Dieu, et non Jésus-Christ, et qu'il en est donc de même aux v. 34 et 35. D'autant plus que la locution : το εὐσχημον

caractères dans les éditions de Westcott et Hort et de Nestle, comme toutes les autres citations ou allusions à l'Ancien Testament. Espérons qu'il en sera ainsi dans les éditions nouvelles, non seulement pour celui-là, mais aussi pour plusieurs autres, où l'allusion n'a pas encore été aperçue, mais n'en est pas moins réelle.

X

La paix de Dieu, qui est supérieure à toute pensée, etc. (4 : 7).

1. Que signifie exactement cette expression ? Veut-elle dire que la paix que Dieu donne est si profonde, si complète, qu'aucune intelligence (d'aucun homme) ne peut la comprendre ou qu'elle est *incompréhensible?* (Cf. Eph. 3 : 19.) Ce n'est pas probable. Quand l'apôtre exprime cette idée, en parlant de l'amour de Christ pour les hommes, il se sert de

κ. εὐπαρεδρον τῳ κυριῳ est beaucoup plus vraisemblable, rapportée à Dieu qu'à Jésus-Christ.

Même au chap. 10 (v. 21 et 22), où l'on pourrait croire, à cause du parallèle 11 : 27, que la coupe du Seigneur et la table du Seigneur désignent la coupe et la table de Christ, l'antithèse entre Dieu et les démons, au verset précédent, montre que la même antithèse doit exister aussi entre la coupe du Seigneur et la coupe des démons et entre la table du Seigneur et la table des démons, de sorte que le Seigneur, là aussi, désigne Dieu plutôt que Jésus-Christ ; et surtout le verset suivant : « Voulons-nous exciter *la jalousie du Seigneur* ? Sommes-nous *plus forts* que lui ? » montre que cette expression désigne en tout cas au v. 22 et sans doute aussi au v. 21, non Jésus-Christ, mais le Dieu *jaloux* et *tout-puissant*. Au chap. 11 (v. 23) : « J'ai reçu de la part *du Seigneur* que *le Seigneur Jésus* », qui ne voit que la première de ces deux locutions ne peut pas désigner Jésus-Christ ?

Il en est de même dans 2 Cor. 3 : 16-18. « Le Seigneur est l'Esprit » = Dieu est esprit (Jean 4 : 24).

De même enfin dans l'épître de Jacques (5 : 7 et 8), il est bien peu vraisemblable que dans un contexte où il n'est question *que du Dieu tout-puissant*, juste *juge* et miséricordieux, la *parousie du Seigneur* (v. 4, 9 et 11), qu'il faut attendre avec patience, comme le laboureur attend le fruit de la terre, et qui est proche, soit la seconde venue de Jésus-Christ, dont cet auteur ne parle jamais ailleurs. Pourquoi ne serait-ce pas tout simplement la venue (ou l'apparition) du Tout-Puissant, dont les psalmistes et les prophètes disent si souvent qu'*il viendra* ou qu'*il vient* pour *juger* la terre ? (Esaïe 40 : 10 ; Ps. 96 : 13, etc.)

termes bien différents : τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ χ. (Eph. l. c.) Il dit ici : ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν.

Il est bien peu probable que des locutions aussi différentes expriment exactement la même idée.

M. Reuss traduit : « La paix de Dieu qui dépasse *toute compréhension* » (?), et voit là l'idée que « celui qui ne la connaît pas par son expérience intime n'en a aucune idée, qu'il faut l'avoir sentie pour la comprendre. »

Mais si ceux qui en ont fait l'expérience la comprennent, elle ne dépasse donc pas *toute* compréhension. Sans compter que νοῦς ne signifie jamais *compréhension*.

Au reste, « la plupart des exégètes récents, depuis Weiss, ont reconnu avec raison qu'une telle pensée n'a aucun appui dans le contexte » (E. Haupt). Mais quand ils voient ici « l'idée que la paix de Dieu (que Dieu (le Dieu de paix) possède et qu'il donne) *accorde* beaucoup plus que tout esprit, même le plus élevé, ne peut *accorder*, » ils introduisent manifestement dans le texte une notion, juste en elle-même, mais qu'il n'exprime pas et ne peut pas exprimer. Il n'est pas admissible de sous-entendre ainsi l'essentiel.

Les mots ἡ ὑπερέχουσα π. νοῦν expriment seulement l'idée que la paix de Dieu *est supérieure* à πάντα νοῦν ou vaut mieux que π. ν.; ils n'ont nullement pour but de dire ce qu'elle fait ou produit. Cette seconde idée sera exprimée par la suite de la phrase : φρουρήσει κτλ., elle ne peut donc pas l'avoir été déjà dans ce qui précède.

L'obscurité de cette locution provient de ce qu'on donne à ὑπερέχειν un sens qu'il n'a pas et à νοῦς le sens d'*intelligence*, qu'il a sans doute, mais pas toujours, et, je pense, pas ici.

Ce verbe signifie simplement *être supérieur*, dominer (2 : 3; 3 : 8; 1 Pierre 2 : 13, etc.); et ce substantif ne désigne pas seulement l'intellect, la faculté par laquelle nous comprenons les vérités intellectuelles ou morales, mais aussi la pensée ou *la notion* saisie par l'intelligence (1 Cor. 1 : 10, etc.).

De là résulte l'idée, assez différente, que la paix de Dieu est *supérieure à toute pensée*, non dans ce sens qu'aucune

intelligence ne peut la saisir (encore moins qu'aucune intelligence n'en peut donner une pareille !), mais dans ce sens qu'elle *vaut mieux*, qu'elle est *préférable* à toute pensée ou opinion ou *notion intellectuelle*.

Cette idée me paraît convenir au contexte beaucoup mieux que les deux autres.

Les chrétiens de Philippes étaient divisés entre eux sur certains points : ils avaient des pensées, des opinions différentes, puisque l'apôtre les exhorte à *το αὐτο* (ou *το ἑν*) *φρονειν*[1] (chap. 2), à éviter les murmures et les *discussions* (*διαλογισμοι*, v. 14).

On le voit encore au chapitre 3 : *ἐι τι ἑτερως φρονειτε* (v. 15) et au début du chapitre 4, où Evodie et Syntyche sont exhortées aussi à *το αὐτο φρονειν*[2]. Les divisions des Corinthiens peuvent donner quelque idée de celles des Philippiens.

Quoi de plus naturel, dès lors, que cette allusion rapide à ceux de leurs différends qui étaient d'ordre *intellectuel* ? La paix que Dieu donne, quand on le prie, vaut mieux que *toute pensée* ou opinion, même la plus juste.

2. Pourquoi vaut-elle mieux ? Parce que la pensée devient aisément une cause de division, *tandis que* la paix de Dieu est toujours une cause d'unité, *conserve* l'unité.

Elle exerce une influence pacifiante ou unifiante même dans ce domaine intellectuel qu'elle domine : « La paix de Dieu conservera (ou gardera) vos cœurs et vos intelligences en Jésus-Christ. » Elle fera que vos cœurs et (même) vos intelligences (à tous) demeureront en Jésus-Christ, malgré les divergences de pensée qui existent entre vous et sur lesquelles Dieu vous éclairera peu à peu (cf. 3 : 15), pourvu que vous ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ (cf.

[1] Ces deux expressions ne sont pas synonymes. — Voir le Commentaire d'E. Haupt.

[2] D'après 2 : 1 (*παρακλησις ἐν Χριστῳ*) et 2 (*το αὐτο φρονητε*), il est bien plus vraisemblable que *ἐν κυριῳ* se rattache aux deux *παρακαλω* qu'à *φρονεῖν*. Cf. 1 Thess. 4 : 1. On ne voit pas pourquoi l'exhortation générale serait différente de l'exhortation particulière à ces deux femmes chrétiennes, et moins explicite ; il est bien plus naturel qu'elles soient *identiques*.

ch. 2). Cf. Eph. 4 : 3 : *Conservez* l'unité de l'esprit dans le lien de *la paix*.

A côté des *cœurs*, les νοηματα doivent désigner les *intelligences*, comme dans 2 Cor. 3 : 14 ; 4 : 4, plutôt que les pensées, — *ce qui pense* plutôt que ce qui est pensé.

Le cœur et l'intelligence des chrétiens, comme ceux des autres hommes, sont sujets à s'égarer, à s'écarter de la vérité. Mais la paix de Dieu veillera comme des sentinelles sur les remparts d'une ville forte (2 Cor. 11 : 32; Gal. 3 : 23). De même que, dans une ville ainsi gardée, il est impossible de sortir, elle les empêchera de s'écarter de Jésus-Christ : elle les *gardera* (conservera) *en Jésus-Christ*, en qui ils sont déjà, puisqu'ils sont chrétiens (cf. 1 : 1, etc.).

Les cœurs d'abord, les intelligences ensuite. Quand les cœurs sont d'accord, les intelligences ne sauraient tarder beaucoup à s'accorder aussi. Et quand elles ne s'accorderaient pas complètement, l'essentiel c'est qu'elles soient et demeurent « en Jésus-Christ ». Etant les uns et les autres en Jésus-Christ, elles ne différeront pas beaucoup, ni sur des points bien importants. Là où existe l'union des cœurs, les divergences doctrinales sont nécessairement minimes, sinon au point de vue intellectuel. du moins au point de vue religieux et moral, qui est l'essentiel.

LA PSYCHOLOGIE

et les principes de la morale pauliniennes

PAR

† PAUL CHAPUIS

Les pages qui suivent sont un fragment du cours sur l'apôtre Paul que Chapuis professait à l'Université de Lausanne et qu'il était occupé à rédiger en vue de l'impression lorsqu'il fut rappelé de ce monde. Nous en devons la communication à l'obligeance de son fils, M. le ministre Paul Chapuis, qui a bien voulu les mettre au net d'après le manuscrit inachevé. Notre cher et toujours regretté collègue avait adopté pour son ouvrage un plan d'après lequel l'histoire de l'œuvre écrite et de la pensée de Paul de Tarse marchait de front avec celle de sa vie et de son apostolat. Le fragment qu'on va lire se rapporte à la seconde période, intitulée « L'époque des grandes luttes, 53 à 56. » Il fait partie d'une série de chapitres relatifs au séjour de l'apôtre à Ephèse, duquel datent les épîtres aux Corinthiens. — En lisant ces pages on voudra bien prendre en considération que l'auteur lui-même n'a pu y mettre la dernière main. On se rappellera aussi qu'il est mort il y a cinq ans, et qu'il n'a pu être tenu compte, dans cette rédaction, des travaux publiés depuis lors sur la « théologie » de l'apôtre des Gentils. Les amis et les anciens élèves du défunt professeur de Lausanne ne nous en sauront pas moins gré de la publication posthume de ce spécimen d'un ouvrage qui devait, espérait-il, être le couronnement de sa carrière théologique. (*Réd.*)

La première lettre aux Corinthiens nous met en présence des principaux éléments de la psychologie de l'apôtre Paul et nous fournit ainsi l'occasion d'en déterminer les principes. A vrai dire, on se tromperait fort, si l'on s'imaginait trouver chez lui un système psychologique raisonné. Il n'en est rien ; c'est occasionnellement qu'il aborde ou touche ce genre de problèmes. Nous n'en apprenons pas moins à connaître le point de vue psychologique qui domine et inspire sa pensée religieuse. Ce point de vue, il l'a hérité de son milieu, il s'est formé avec sa mentalité, et, si l'on peut parler d'une psychologie de l'apôtre Paul, il faut bien se rappeler dès l'abord qu'il n'a aucune prétention à donner un enseignement systématique, mais simplement qu'il traite certaines questions en partant d'une psychologie donnée, qu'il a appliquée à sa pensée chrétienne.

Pour l'apôtre, la nature humaine ou, si l'on préfère, l'homme se compose de trois, disons même de quatre éléments principaux : la σάρξ ou la *chair*, l'*âme* ou la ψυχή d'un côté, le νοῦς ou la *raison* et le πνεῦμα ou l'*esprit* de l'autre. Les deux premiers constituent, à proprement parler, l'*homme extérieur*, l'ἔξω ἄνθρωπος, avec ses besoins et ses tendances matériels, ses affections animales. Les deux autres forment sa nature supérieure, celles de ses tendances qui l'élèvent au-dessus du monde matériel : c'est l'ἔσω ἄνθρωπος, l'*homme intérieur*. On ne confondra pas ces notions avec deux autres, très différentes. Paul parle quelquefois d'un « *ancien* homme » et d'un « homme *nouveau* ». Mais cette idée-là n'est pas, à proprement parler, psychologique ; elle est morale, l'homme ancien désignant l'homme pécheur avec ses tendances animales ; l'homme intérieur désigne le régénéré et ses aspirations supérieures.

La synthèse de ces divers éléments matériels et spirituels est la καρδία ou le *cœur* qui, selon sa situation morale, peut relever plus ou moins des uns et des autres. Le cœur, dans l'anthropologie de l'apôtre, n'est pas seulement, comme on le croit volontiers, la région du sentiment, mais, comme dans l'anthropologie hébraïque dont Paul se rapproche beaucoup, le foyer central où viennent se fondre, en une unité orga-

nique, tous les éléments qui constituent l'être humain, l'intelligence, le sentiment et la volonté, que les modernes placent généralement dans le cerveau.

La σάρξ, la chair, tout d'abord, est l'élément matériel, charnel de notre nature. L'apôtre n'a pas de terme pour rendre les acceptions de notre mot matière, mais il nous dira pourtant occasionellement que cette chair procède de la terre[1], et il parlera de la chair des animaux comme de celle des hommes[2]. En tout cas, ce sens d'élément matériel, je dirais presque de matière première, qui constitue l'être vivant, est le sens général, fondamental, qui demeure partout le même sous les acceptions dont il est susceptible, et il s'applique, sinon exclusivement, du moins essentiellement à l'homme. La chair désigne donc tout ce qui appartient à la vie physique[3], l'homme tout entier en tant qu'il est mortel et périssable[4].

Ainsi, Paul emploiera le terme, avec l'accent que je viens d'indiquer, en parlant de la maladie, des atteintes portées par l'infirmité au corps physique[5], ou par la souffrance[6], ou par une infirmité spéciale[7]. D'autres fois, dans certains contextes comme 2 Cor. 7 : 5, la chair semble désigner la personnalité en tant que faite de matière et exposée à la douleur, ou simplement comme individu corporel, 1 Cor. 6 : 16. Dans ce sens, mais exclusivement tourné du côté matériel, on rencontrera l'expression σάρξ καὶ αἷμα, la chair et le sang, pour dire la personnalité, le moi physique[8]. Aussi, mais toujours avec des nuances marquées par le contexte, le langage paulinien opposera-t-il volontiers la catégorie du κατὰ σάρκα, selon la chair, à celle du κατὰ πνεῦμα ; la première indiquant le côté matériel, défini ou historique des choses.

Mais ce sens matériel du mot *chair* n'épuise pas la notion. Quelquefois, et la lettre aux Romains met en plein relief les conséquences de ce point de vue, la chair, si elle n'est pas la

[1] 1 Cor. 15 : 47. — [2] 1 Cor. 15 : 39. — [3] Rom. 1 : 3. 1 Cor. 10 : 18.
[4] 1 Cor. 1 : 29. Gal. 2 : 16. — [5] Gal. 4 : 14. — [6] 1 Cor. 7 : 28.
[7] 2 Cor. 12 : 7. — [8] Gal 1 : 16. 1 Cor. 15 : 50.

cause du péché, en est néanmoins un facteur essentiel. L'activité dans le temps présent, par le fait même qu'elle se déploie dans la chair, est exposée à employer les armes charnelles[1], donc à nous faire marcher selon la chair[2]. Il y a parfois dans ce κατὰ σάρκα comme une idée péjorative qui tient précisément à la relation que l'apôtre établit entre la chair et le péché. Aussi Paul, déjà ici, rappelle-t-il sa mentalité hébraïque. La chair, chez lui, correspond bien au בָּשָׂר des hébreux, et le terme est volontiers employé dans une acception où la situation de l'homme est montrée du côté de son infirmité et dans ce qu'elle renferme d'humiliant ou de bas.

La chair, dans l'anthropologie de l'apôtre, se différencie nettement du *corps*, σῶμα, bien que, cela va de soi, celui-ci soit dans un rapport intime avec la premiére. Le corps, dirons-nous en substance, diffère de la chair comme la matière de la forme. Si la chair est la matière elle-même, le corps en est la forme ou la figure, et cette figure constitue une unité qui est bien définie dans 1 Cor. 12 : 12. Les membres de l'organisme corporel, bien qu'ils soient plusieurs, constituent pourtant dans leur ensemble une unité, une figure définie. Leur unité est dominée par une pensée téléologique une. Le corps, en un mot, bien que l'apôtre ne possède pas cette expression toute moderne, est un organisme, une forme dont toutes les parties ont entre elles un rapport étroit et ordonné. Aussi peut-il employer le corps comme image de l'Eglise qui est un organisme social[3].

Toutes les fonctions du corps se résument dans la capacité de reproduction[4]. Aussi, lorsqu'il s'agit de questions sexuelles, l'écrivain emploiera-t-il toujours le terme de σῶμα[5]. Aussi le corps est-il la forme visible de l'apparition humaine. Comme le dit très bien Baur : « Le corps est le porteur, la représentation de toute la personnalité humaine. » Cette pensée est particulièrement visible dans le texte de 2 Cor. 10 : 10, où l'apôtre fait observer que son apparence personnelle fait, aux Corinthiens, l'impression de la timidité ; d'autre

[1] 2 Cor. 10 : 4. — [2] Rom. 8 : 4. — [3] 1 Cor. 12 : 12-20 ; Rom. 12 : 4-5.
[4] 1 Cor. 12 : 23. — [5] Rom. 4 : 12 ; 1 Cor. 6 : 13-20.

part, dans 1 Cor. 5 : 3, afin de notifier solennellement son décret excommuniant l'incestueux, qu'il propose à l'Eglise, il marquera l'absence de son corps, mais la présence de son esprit.

Si le corps *terrestre* est fait de chair, au dire de l'apôtre, le corps *spirituel*, dont il nous parle dans 1 Cor. 15, est fait de δόξα, notion très compréhensive qu'il est utile de déterminer dans ces rudiments de psychologie.

En général, l'idée centrale de la *gloire* est celle d'un rayonnement, et d'un rayonnement lumineux. Dans un texte assez obscur, 1 Cor. 11 : 7, l'apôtre dira, par exemple, que si l'homme est l'image de la gloire de Dieu, la femme, placée à un rang secondaire, est la gloire, le rayonnement de l'homme. Dans plusieurs autres textes il appliquera cette notion de gloire à la majesté divine[1], et c'est à la gloire que nous sommes appelés comme à notre fin dernière. Aussi, si la chair, de par sa nature, est appelée à la corruption, le corps des rachetés doit-il revêtir l'incorruptibilité, posséder une gloire spéciale, un rayonnement spécial ; rayonnement différent dans les σώματα ἐπίγεια, corps terrestres, et les corps célestes, σώματα ἐπουράνια ; gloire ou lumière qui produit des rayonnements différents dans la lune, la terre ou les étoiles[2].

En elle-même, cette matière qui s'appelle la chair et qui a la forme d'un corps, pour devenir dans son achèvement une gloire, un rayonnement lumineux, est animée par la ψυχή, qui est son principe vital. A ce propos, il est bon de rappeler expressément que l'anthropologie biblique, plus spécialement celle de Paul, diffère ici sensiblement de celle de la philosophie grecque. Pour les Grecs, la ψυχή représente ce que nous appelons vulgairement l'*âme*, le principe supérieur, spirituel de la nature humaine ; pour l'apôtre au contraire, et pour les Hébreux, la ψυχή est placée à un rang plus inférieur. Ce n'est que le *principe vital* de l'organisme matériel, la נֶפֶשׁ des Hébreux. Les animaux possèdent cette force vitale[3]

[1] Rom. 5 : 2 ; Eph. 1 : 17 ; 3 : 16 ; 2 Cor. 4 : 4, 6, etc

[2] 1 Cor. 15 : 40-41. — [3] 1 Cor. 15 : 39.

aussi bien que l'homme, car la ψυχή est le principe vital de tout être, de toute matière. Sans elle la chair est morte, car il n'y a pas de vie sans âme, et à ce point de vue, l'apôtre est vraiment de l'école pharisienne, qui ne conçoit absolument pas la distinction occidentale du corps et de l'âme. Où il y a une chair vivante, il y a une âme, celle-ci étant le principe vital et la condition vitale de toute chair. Les êtres inanimés, les ἄψυχα[1], n'ont rien à faire avec la chair. Le corps humain tiré de la terre, et qui est chair, posséde une ψυχὴ ζῶσα, un principe vital qui anime l'organisme. Sans cette âme le σῶμα n'est qu'un πτῶμα, c'est-à-dire un cadavre.

D'après ces données, on comprendra comment il se fait que les termes σάρξ et ψυχή, chair et âme, soient très souvent synonymes, avec cette nuance, mais nuance seulement, que la chair brute est comme d'un degré inférieure à l'âme. On dira πᾶσα σάρξ comme on dit πᾶσα ψυχή, et dans le même sens[2]. Les adjectifs qui dérivent de ces termes, et dont nous nous occuperons bientôt, σαρκικός et ψυχικός, sont également synonymes ; et l'un et l'autre indiquent un stade inférieur de la nature humaine. Voilà pour l'homme physique ou extérieur, qui est de la matière.

Qu'en est-il de l'homme intérieur, comme s'exprime l'apôtre ? L'homme spirituel a comme élément central, essentiel, à certains égards unique, le νοῦς, la raison.

Le sens de cette expression, dans la psychologie paulinienne, paraît être des plus riches. Pour l'exprimer en un mot systématique auquel l'apôtre était loin de songer, il embrasse à la fois ce que Kant appelle la raison *spéculative* et la raison *pratique*. Il tient et de l'intelligence et de la volonté; aussi peut-on rendre ce terme psychologique par notre mot *raison* dans la nuance kantienne.

Ainsi, pour ce qui touche à l'intelligence, c'est à la raison qu'il appartient de formuler des νοήματα et des λογισμοί[3]. C'est là son côté proprement logique.

Mais cette raison a aussi son côté moral qui plonge ses

[1] 1 Cor. 14 : 7. — [2] Rom. 3 : 20 : 1 Cor. 15 : 45. — [3] 2 Cor. 4 : 4 ; 10 : 5.

racines profondes dans la volonté. Ainsi, Paul parlera d'un θέλημα τῆς σαρκὸς [1] comme il parlera d'un νοῦς τῆς σαρκὸς [2], et d'un φρόνημα τῆς σαρκὸς [3], d'une raison qui a sa source dans la chair et ses instincts. Aussi le νοῦς est-il chez Paul la faculté tout à à la fois intellectuelle et morale qui permet de distinguer entre le bien et le mal [4]. Dans ce dernier texte, l'apôtre exhorte ses lecteurs à être ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ, d'un même genre de raison qui conduit à une même vue d'ensemble [5]. Dans Rom. 7 : 23, la loi de la raison, νόμος τοῦ νοός, est tout simplement celle du devoir. Aussi l'état, l'inspiration du νοῦς a-t-il dans la vie une suprême importance.

Enfin, la psychologie de Paul emploie un quatrième principe. Après la chair et son principe vital, après la raison, au-dessus d'eux tous, les dominant, voici le πνεῦμα, le principe supérieur, directeur, ou qui doit le devenir. En tous cas ce principe, qui a été fort discuté, est au sommet de la hiérarchie, comme le montre clairement 1 Cor. 15 : 46-47.

Ce principe est même si supérieur que, selon beaucoup d'écrivains et d'exégètes, Bernhard Weiss, par exemple, cet *esprit* ne serait pas du tout un principe psychologique, constitutif de la nature humaine. Dans tous les textes où l'apôtre l'emploie, il désignerait un principe théologique, c'est-à-dire le Saint-Esprit. Mais en fait, ce terme s'emploie à la fois, à lire les textes, et du principe théologique et du principe anthropologique.

En effet, nous avons plusieurs textes où l'esprit de l'homme est distinct de l'esprit de Dieu. C'est le cas, par exemple, de 1 Cor. 2 : 11, où l'écrivain parle de l'esprit de l'homme qui seul est juge de ce qui se passe dans l'homme. Ici, en effet, il ne saurait s'agir que de principe psychologique et non pas du Saint-Esprit. M. Sabatier, dans son œuvre classique, est de cet avis, il va même jusqu'à dire que dans ces textes le terme πνεῦμα n'a plus son sens spécifique, mais revient au sens général de notre mot français « esprit, »

[1] Eph. 2 : 3. — [2] Col. 2 : 18. — [3] Rom. 8 : 6.

[4] Rom. 14 : 5; 12 : 2; 1 Cor. 1 : 10. — [5] Gal. 3 : 1-3; Rom. 1 : 14, 28.

faculté psychologique. D'une manière abstraite le plus sérieux des théologiens de France peut avoir raison, tout au moins pour le texte que je viens de citer. Mais cette explication a le très grave défaut de ne pas faire saillir la synthèse profonde qui existe entre la notion psychologique et la notion théologique. Car s'il est vrai que, dans la plupart des passages des lettres de Paul, πνεῦμα désigne le souffle de l'esprit divin, principe théologique, il est non moins certain que dans d'autres, relativement nombreux, il ne désigne autre chose que le principe psychologique, cette faculté, cette force supérieure de l'homme, qui n'est pas seulement l'esprit au sens intellectuel, mais une raison meilleure que la raison. Or il est évident qu'entre les deux significations, la psychologique et la théologique, il doit y avoir une parenté intime, une synthèse supérieure et profonde. Trouver cette parenté c'est répondre à la question que nous cherchons à élucider.

Or à prendre les choses d'une manière précise, le πνεῦμα, l'élément psychologique, est le principe, la force, dirions-nous, qui met l'homme en contact, en communion avec Dieu. C'est en nous cette part du divin que possède l'homme, même le païen; ce qui pour Paul et toute la sagesse hébraïque constitue à proprement parler « l'image de Dieu » dans l'homme[1]. Si l'apôtre était un moderne, là où il dit πνεῦμα dans l'acception psychologique, il dirait peut-être *conscience*, et si j'ai raison, on saisit fort bien qu'il puisse parler tantôt de l'esprit de Dieu dans l'homme, tantôt de l'élément anthropologique. La synthèse des deux notions est trouvée; car, en fait, les deux termes sont équivalents. Esprit de Dieu, esprit de l'homme, principe théologique, principe psychologique, c'est tout un, en vertu même de la conception qu'a l'apôtre, de l'homme comme image de Dieu. L'esprit sous ces deux angles, dans ces deux directions, reste le point de contact, le trait d'union et de parenté entre l'homme et Dieu. On pourrait dire dès lors que le πνεῦμα est au νοῦς ce que la substance est à sa forme. Le νοῦς est la raison prise en quelque sorte à

[1] 1 Cor. 11 : 7; Col. 3 : 10.

elle seule dans sa modalité ; le πνεῦμα pénétre, inspire la raison.

Or, dans la pensée de l'apôtre, l'homme pécheur, l'homme naturel a entièrement perdu, du moins gravement éteint son « esprit. » Aussi qu'est-il arrivé ? Sa raison, qui devrait être inspirée par l'esprit, est en quelque sorte détachée de l'esprit. C'est pourquoi cette raison est plus ou moins, dans notre état de péché, exposée sans contre-poids suffisant à la chair, le principe inférieur et passionnel. Sa raison est devenue (Rom. 7) un νοῦς σαρκός une raison inspirée de la chair, au lieu de l'être de l'esprit ; sa pensée, un φρόνημα τῆς σαρκός, une aspiration charnelle ; sa volonté, un θέλημα τῆς σαρκός, au lieu d'être déterminée par le πνεῦμα, l'esprit supérieur. Normalement, idéalement la raison devrait être soutenue et guidée par l'esprit ; en fait, dans l'état de péché, elle est diminuée, elle est esclave de la chair.

Aussi, quand il s'agit de l'homme naturel, l'apôtre parlera-t-il moins volontiers de son esprit que de sa raison. C'est par exemple le cas dans sa magnifique confession de Rom. 7. Quelquefois cependant, dans 1 Cor. 2 : 11, on trouve esprit au lieu de raison ; ce qui montre en tous cas que les deux notions sont infiniment rapprochées, séparées seulement par des nuances. Du reste, sans discuter longuement, dans le texte que je viens de citer, l'exception (si c'est une exception) n'est qu'apparente, puisque l'écrivain y parle du principe supérieur de l'homme normal autant et plus que de l'homme naturel.

En tous cas, pour rentrer dans l'ordre, il faut que l'inspiration supérieure du πνεῦμα, principe psychologique, puisse reprendre son empire perdu, et cela a lieu par le Saint-Esprit, qui pénétre le πνεῦμα psychologique et humain. C'est pour cela que la σωτηρία, le salut, consiste dans une rénovation du νοῦς, dans sa délivrance de la chair. Cette rénovation Paul l'appellera une ἀνακαίνωσις τοῦ νοός, c'est-à-dire un dépouillement de la raison des influences et des inclinations auxquelles l'ont soumise les puissances triomphantes de la chair. Ici l'apôtre, s'il n'eût craint des confusions possibles,

eût tout aussi bien pu parler du renouvellement de l'esprit, du πνεῦμα[1].

On le voit, les deux notions νοῦς et πνεῦμα, sont extrêmement rapprochées; ce sont des synonymes légèrement nuancés; mais ce qu'il importe surtout de relever, c'est que dans la pensée de Paul ces deux termes n'ont à aucun degré cette saveur intellectuelle de nos termes français de raison et d'esprit. Ce qui domine en eux, ce qui l'emporte sûrement, c'est la saveur morale. La raison et l'esprit sont chez Paul, dans ses préoccupations, injectées de cette saveur morale.

Aussi irai-je plus loin et dirai-je que, dans l'horizon paulinien, ces deux termes si essentiels dans sa psychologie ont l'un et l'autre un rapport étroit avec ce que nous appelons la *conscience morale*. Ils en participent l'un et l'autre, et au fond désignent cette force sans avoir le mot.

Celui-ci, il est vrai, n'est pas étranger à l'apôtre, bien qu'il l'emploie en somme plutôt rarement[2], et ce terme rappelle beaucoup moins notre notion morale que la notion plus intellectuelle de la Grèce. Comme le remarque très exactement Heinrici: chez Paul la συνείδησις est avant tout l'organe qui empiriquement révèle la conscience de soi au point de vue moral. La notion est étrangère à l'Ancien-Testament. Ici, c'est le *cœur* qui remplit les fonctions de la *conscience*. Une seule fois on rencontre le mot συνείδησις dans la version des Septante (Eccl. 10 : 20). C'est sans doute sous l'influence de la philosophie socratique qu'il est entré dans la philosophie populaire, chez Cicéron, Sénèque (*conscientia*), Epictète, Polybe et surtout chez Philon qui l'emploie volontiers, mais dans un sens où la différence de la conscience morale et de son organe est souvent effacée.

On peut dire que chez l'apôtre le mot comme la notion est emprunté au monde hellénique. Ainsi l'apôtre parlera 1 Cor. 8 : 7, du chrétien faible qui « a encore conscience de l'idole, » et dans ce sens il ne s'agit pas de la conscience

[1] 1 Rom. 12 : 2.

[2] Rom. 2 : 15; 9 : 1; 13 : 5; 1 Cor. 8 : 7, 10, 12; 10 : 25, 27, 28, 29; 2 Cor. 1 : 12; 4 : 2; 5 : 11.

morale, mais de la conscience théorique. L'existence des dieux est encore, chez ce chrétien-là, dans l'arrière fond de sa pensée, et ici nous dirions plutôt mentalité que conscience. Toutefois, dans le même passage il parle de cette conscience comme étant troublée, blessée par la conduite du chrétien spiritualiste et large. Là, incontestablement, le terme s'élève davantage à la notion morale. En effet, puisque cette conscience est blessée d'un acte qu'elle réprouve, elle prend une valeur d'indice. Elle devient indicateur moral, tout d'abord comme modification qui suit l'acte (*conscientia consequens*)[1]. Une fois précisée par l'exercice, cette conscience s'applique à des actions futures et devient *conscientia antecedens;* elle annonce le réflexe qui se produira[2], et indirectement son jugement s'applique à d'autres qu'à soi-même[3].

Du reste ce dernier trait, la notion de la conscience telle que Paul l'esquisse, n'est pas le seul qui soit d'origine grecque dans sa psychologie. La mentalité hellénique est aussi très reconnaissable dans ces images connues de 2 Cor. 5 : 1-6, celles de revêtir et de dévêtir, de nudité et de vêtement, de l'esprit enfermé dans la prison du corps : images que connaissait déjà l'essénisme qui, lui, les avait tirées du monde grec. On retrouvera facilement des notions apparentées chez Démocrite, Empédocle, surtout chez Platon, dans le néoplatonisme et chez Philon. C'est Platon, dit Heinrici, qui le premier, à y regarder de près, a donné la notion de l'homme intérieur opposé à l'homme extérieur, en tant qu'il oppose la puissance de la conscience logique aux capacités basses de l'âme, de telle sorte que l'homme vrai se réalise par l'équivalence des forces contraires, et que les forces supérieures sont cachées, dans l'homme poussé par les passions, comme le noyau dans le fruit. Mais néanmoins la notion paulino-chrétienne se distingue de l'hellénique en ce sens que, d'après la première, l'homme possède bien par lui-

[1] Rom. 2 : 15 ; 2 Cor. 1 : 12. — [2] 1 Cor. 8 : 10 ; Rom. 13 : 5.
[3] 1 Cor. 10 : 29 ; 2 Cor. 4 : 2 ; 5 : 11.

même la science du bien, mais est incapable de le réaliser sans un secours divin.

Cette influence hellénique est possible, elle est même probable par le milieu au sein duquel travaille l'apôtre et qui en est imprégné. Mais en somme, sans la nier avec Lipsius, je serais disposé à penser qu'au fond des choses la psychologie de Paul, comme toute sa mentalité, plonge ses racines profondes dans la mentalité hébraïque.

Quoi qu'il en soit, sur les bases de cette psychologie l'apôtre édifie sa morale, dont nous voulons essayer de dire ici les principaux traits.

Tout d'abord il distingue, peut-on dire, deux classes d'hommes. En premier lieu : les *charnels*, les σαρκικοί, dominés par les aspirations et les intérêts de la chair[1]. Ils ne diffèrent pas essentiellement de l'homme *psychique*[2]. Quelquefois l'apôtre les appellera d'un synonyme moins fort les σάρκινοι, ou même d'un terme plus doux encore, les νήπιοι[3]. Ce sont des hommes encore dominés par les aspirations charnelles, mais en train pourtant de s'en dépouiller sous l'influence de Christ. La seconde classe, qu'on peut appeler la classe des vraiment chrétiens, est celle des πνευματικοί[4]. Ce sont les hommes dirigés et inspirés par l'Esprit divin, donc en somme des chrétiens véritables, ceux que Paul appelle les τέλειοι[5], les *parfaits*, comme ailleurs, dans l'adresse de ses lettres, il les appellera communément, en notant l'idéal auquel ils tendent, les ἅγιοι, les *saints*.

Ceux-là, à l'inverse des *psychiques*, dominés qu'ils sont par l'Esprit, peuvent comprendre et s'assimiler ce qu'inspire et ce qui concerne l'esprit. Ce sont des hommes vraiment aptes[6] aux choses religieuses et chrétiennes. Aussi, en tant que chrétiens parfaits, possèdent-ils une *sagesse*, une σοφία spéciale que Paul oppose à la sagesse du monde. Celle-ci, parce qu'elle est du monde, est avant tout de la chair ; aussi n'est-elle pas susceptible de saisir les choses spirituelles qui

[1] 1 Cor. 3 : 3. — [2] 1 Cor. 2 : 14. — [3] 1 Cor. 3 : 1.
[4] 1 Cor. 2 : 15; 3 : 1; Gal. 6 : 1. — [5] 1 Cor. 2 : 6. — [6] 1 Cor. 2 : 14-15.

conviennent aux πνευματικοι[1]. De sa nature elle tient avant tout à la chair et à ses arguments. La vraie sagesse, qui d'ailleurs n'est point un mystère ésotérique, mais exige[2] pour être comprise des dispositions spéciales, est une sagesse de Dieu, préparée par lui et préexistante. Les sages de ce monde, ni les puissants ne la comprennent; car Dieu la révèle par son Esprit. Elle a pour centre la croix de Christ, scandale pour les Juifs qui ont l'appétit des miracles, et pure folie pour les Grecs qui recherchent les belles formes et la dialectique. Cette sagesse chrétienne a ceci de spécial qu'elle se révèle, à ceux qui sont susceptibles de la foi, non pas par des paroles éloquentes, mais par une puissance effective de régénération.

En résumé, si elle a la croix de Christ comme premier et central élément, elle se révèle uniquement à ceux qui, pneumatiques et non psychiques ou charnels, ont reçu l'Esprit divin. En un mot, ces hommes-là sont les chrétiens qui, par l'esprit, ont conquis la délivrance et surtout la liberté morale. Celle-ci est entière, mais en fait pas absolue, puisqu'elle est limitée par le souci du prochain, la solidarité. Nous sommes membres d'un tout, d'un organisme, dans lequel toutes les parties sont dépendantes les unes des autres, et cette solidarité que l'apôtre relève est le capital fondement ou plutôt critère de la vie morale.

1 Cor. 2 : 14. — 2 1 Cor. 2 : 7.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Calviniana

Il est réjouissant de voir l'intérêt qui se manifeste en pays de langue allemande pour le grand réformateur français à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance. L'autorité supérieure de la plus grande des églises nationales protestantes d'Allemagne, l'église unie de Prusse, a prescrit que dans toutes les paroisses de son ressort le culte principal du dimanche 11 juillet serait consacré à la mémoire « du puissant témoin et défenseur de l'Evangile, de l'illustre interprète de l'Ecriture sainte, de l'énergique organisateur de l'Eglise, à qui la chrétienté évangélique allemande tout entière a, elle aussi, de si grandes obligations. » Le Comité central de la Société pastorale suisse, siégeant à Saint-Gall, a mis à l'ordre du jour de la prochaine assemblée générale *Calvins Bedeutung für die Gegenwart*, l'actualité de Calvin, et ce sujet aura été traité préalablement au sein de toutes les sections cantonales. Récemment la Fédération réformée d'Allemagne, réunie en grand nombre à Barmen et ouverte par une prédication de circonstance sur Eph. 2 : 19-22, a entendu toute une série de conférences sur Calvin: son importance pour la vie de l'église évangélique, sa personnalité (étude de psychologie religieuse), Calvin et Luther, Calvin et le piétisme, l'influence de Calvin sur les églises réformées du Wupperthal (Prusse rhénane). Nombreux sont les journaux et les revues qui se sont fait un devoir de remettre en lumière la personne et l'œuvre du réformateur. Nous ne sommes pas en mesure de dresser la liste de tous ces articles, mais nous tenons à signaler du moins quelques publications plus

ou moins considérables qui ont vu le jour à l'occasion de ce jubilé.

La vie de Calvin ne se prête pas autant que celle de Luther et de Zwingli à des récits d'un genre populaire. On ne pouvait dès lors pas s'attendre à voir paraître un bien grand nombre d'écrits destinés à cette classe de lecteurs. Ils ne font pourtant pas entièrement défaut. En fait de brochures visant le grand public, notons celles du doyen A. Baur, de Weinsberg (Wurtemberg)[1], et du pasteur F. Oehninger, de Laufen (Zurich)[2]. Ces auteurs ont accompli, non sans succès, un vrai tour de force: celui de condenser toute la matière en moins de cinquante pages. La première de ces biographies, formant un fascicule de la collection bien connue des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, est divisée en quatre chapitres: 1. Calvin jusqu'à son arrivée à Genève. 2. Premier séjour à Genève et ministère à Strasbourg. 3. Etablissement de la théocratie à Genève. 4. Calvin comme représentant du protestantisme en général. Ce dernier chapitre, où la personne du réformateur devrait apparaître dans toute sa grandeur, est un peu sacrifié au désir de ne pas dépasser les bornes d'un cadre donné. L'autre brochure est écrite avec plus de chaleur et d'entrain, et ornée de quelques bonnes illustrations. Toutes deux reposent sur de sérieuses études historiques. La légende ne s'y est pas infiltrée comme dans tel autre écrit populaire à tendance édifiante; celui, par exemple, qui a paru dans le *Calendrier populaire chrétien* de Kaiserswerth, ayant pour auteur P.-E. Kochs et pour titre: « Jean Calvin, un instrument (*Rüstzeug*) d'élite. »

Une idée originale est celle qu'a eue M. Wilh. Conrad de faire de Calvin le héros de l'un des *Volksabende* (soirées populaires) publiés par la maison Perthes, de Gotha[3]. La conférence historique sur le réformateur, précédée d'un prologue en vers, est coupée de deux scènes dramatisées (Calvin retenu à Genève par Farel, et Calvin calmant une émeute populaire) et d'un tableau vivant (les adieux de Calvin au conseil de Genève, d'après le tableau d'Hornung). Il est permis d'avoir quelques doutes sur la possibilité de représenter convenablement cette dernière scène.

D'autres écrits plus volumineux que ceux-là, tout en faisant,

[1] *Johann Calvin*, 48 pages. Tubingen 1909. (Prix: 50 pfennigs).

[2] *Johannes Calvin. Licht aus Finsternis, wie es leuchtet aus seinem Leben und Wirken*, 45 pages. Emmishofen 1909. (Prix : 30 centimes).

[3] *Calvin. Ein Volksabend.* (Prix : 1 marc).

eux aussi, œuvre de vulgarisation, ont en vue un public moins populaire. C'est le cas d'abord de la traduction que le professeur Hermann Krollik a fait paraître, en 1908 déjà, du *Calvin* publié par M. A. Bossert, dans la collection des « Grands écrivains français » de la librairie Hachette[1]. L'auteur français, dans son petit volume avantageusement connu et d'une lecture si attachante, n'ayant traité que très brièvement l'action exercée par Calvin en dehors de Genève, spécialement ses relations avec le protestantisme allemand, le traducteur a essayé de le compléter tant bien que mal dans un post-scriptum de quelques pages. Mais il y a là incontestablement une lacune, analogue à celle que nous avons relevée tout à l'heure à propos du *Volksbuch* du doyen Baur. A cette critique échappent les auteurs des deux ouvrages suivants.

Dans un des petits volumes de la collection *Aus Natur und Geisteswelt*, de l'éditeur Teubner, à Leipzig, le docteur G. Sodeur, pasteur à Wurzbourg, a voulu donner à des lecteurs vivant « en dehors des cercles ecclésiastiques une idée de la grandeur et de la valeur permanente de ce théologien puissant par la volonté[2]. » Il a trouvé moyen de resserrer le sujet en une centaine de pages d'un texte compact, mais agréable à lire. La matière est groupée en quatre chapitres. Le premier : « L'évolution et le programme de Calvin », allant jusqu'à l'arrivée du réformateur à Genève, renferme, à propos de l'*Institution*, un exposé de ses idées théologiques essentielles, en particulier de la doctrine de l'élection, ainsi que de son idéal de « politique ecclésiastique. » Le second : « L'œuvre de Calvin, » passe cette œuvre en revue dans les trois phases du premier séjour à Genève, de l'« exil » à Strasbourg, et du second séjour à Genève. Un troisième a pour objet de tracer le portrait de Calvin, de peindre « sa personnalité » comme époux, ami, travailleur, prédicateur, pasteur, écrivain, etc., de marquer le caractère particulier de sa piété et de raconter sa mort. Enfin, dans un chapitre intitulé « Le calvinisme », l'auteur montre successivement le calvinisme aux prises avec la contre-réformation, — en regard du piétisme, — dans le Nouveau-Monde, — dans les temps modernes. Il est aisé de voir que ce pasteur luthérien s'est adonné *con amore* à l'étude de la vie et des œuvres du grand Français, qui a poursuivi et, en un sens, « consommé » la Réforme

[1] *Johann Calvin*, von A. Bossert. Deutsche Ausgabe, besorgt von Prof. Dr H. Krollik, Giessen 1908, 176 pages. (Prix : 3 m. 60.)

[2] *Johann Calvin*, VIII et 100 pages, Leipzig 1909. (Prix, relié : 1 m. 25).

inaugurée par Luther. Nous ne serions même pas étonné si tel lecteur trouvait que sa biographie prend parfois les allures et le ton d'un panégyrique. Il a le sens historique trop développé, il est vrai, pour voir avec M. Kuyper dans le retour au calvinisme primitif une panacée contre les maux dont souffre le monde moderne. Mais il estime que, dans le legs de Calvin, deux choses principalement conservent tout leur prix et « pourraient être rendues fécondes au temps où nous vivons » : son déterminisme religieux, qui « satisfait tout à la fois la tête et le cœur » et n'oblige d'ailleurs en aucune façon à admettre la double prédestination, et la culture (non pas le culte) de la personnalité, en soi-même et sur autrui. Former des caractères, cet art ne s'apprend nulle part mieux qu'à l'école de Calvin; mieux, à coup sûr, qu'à celle de Nietzsche.

Un ouvrage vraiment remarquable par son équité historique et sa largeur de vues est celui du Dr P. Paulsen[1]. Mieux encore que les précédents il fait revivre le grand Calvin, je veux dire celui dont l'action s'est étendue bien au-delà de Genève et de ses environs immédiats. Il montre toute l'importance qu'ont eue, pour le développement du réformateur, pour l'élargissement de son horizon, les années passées à Strasbourg, grâce aux relations personnelles qu'il y a nouées et à son initiation aux complications et aux détours de la politique européenne. Mais à côté du politicien et du polémiste, de l'organisateur ecclésiastique, du penseur et de l'écrivain, notre auteur sait faire dans une juste proportion la part de l'ami, du pasteur, du conducteur d'âmes. Sans dissimuler le moins du monde les erreurs et les taches, il s'entend à mettre en plein jour les côtés lumineux du grand homme. On a fait avec raison la remarque que M. Paulsen n'a pu que gagner à s'émanciper du « schéma » mis à la mode par l'œuvre, à bien des égards imposante et méritoire, mais inachevée et, en dépit de son parti pris d'objectivité, « unilatérale » et plutôt réfrigérante, de Kampschulte[2].

De toutes les publications auxquelles le centenaire a donné naissance, la plus considérable et la plus importante, à notre avis,

[1] *Johannes Calvin, ein Lebens- und Zeitbild aus dem Reformationsjahrhundert*, Stuttgart, 1909. (Prix : 2 m. 80.)

[2] Voir les articles de M. le pasteur Rod. Schwarz, intitulés *Calvin-Literatur*, dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 1909, spécialement le N° 16, fol. 62.

est celle de M. Schwarz, pasteur à Basadingen (Thurgovie)[1]. C'est ici plus qu'une œuvre de circonstance. Elle peut se promettre dès aujourd'hui un plus long avenir que la plupart des écrits que l'année du jubilé aura vu éclore. Ainsi que le dit l'auteur, cette traduction d'un choix abondant de lettres du réformateur n'offre pas autre chose qu'une autobiographie, d'autant plus sincère qu'elle était moins préméditée. Calvin s'y livre à nous tout entier, tel qu'il fut, dans sa grandeur et avec ses fautes, ses luttes rebutantes à Genève, son activité embrassant l'Europe entière, comme réformateur, conciliateur et politicien, avec ses inimitiés implacables, mais aussi son affection dévouée, fidèle pour ses amis. Les lettres, au nombre de 759 (sur environ 1250), vont de 1531 jusqu'à la veille de la mort, mai 1564. Leur choix a été arrêté de concert avec M. le professeur P. Wernlé, de Bâle, le vrai inspirateur de l'ouvrage et son parrain. En effet, l'éminent théologien, non moins versé dans l'histoire du siècle de la Réformation que dans celle de la primitive Eglise, a fait précéder chacun des deux volumes d'un avant-propos du plus haut intérêt. A elles seules, ces deux préfaces ont toute la valeur d'une étude biographique sur Calvin d'après ses lettres. La traduction, pour autant qu'une lecture partielle nous permet d'en juger, est excellente. Elle fait le plus grand honneur à la science et au talent de son auteur, à sa faculté d'entrer dans l'esprit, de s'adapter au style, soit latin, soit français, du texte original. Il est vrai que le prix de l'ouvrage est à proportion de son double volume et de sa belle exécution typographique. Mais comment ne pas féliciter le public de langue allemande de pouvoir se procurer dès maintenant un trésor dont nous autres protestants français sommes encore privés ? Nous possédons sans doute les deux volumes de *Lettres françaises* recueillies et publiées (Paris 1854) par Jules Bonnet. Mais ce n'est là que la moindre partie de l'œuvre épistolaire du réformateur. A quand l'indispensable complément d'une bonne traduction en français, d'une version aussi « congéniale » que possible, des lettres latines? Alors seulement il sera loisible à qui ne lit pas un peu couramment le latin d'entrer vraiment en contact personnel avec Calvin tout entier. Ce serait un

[1] *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung.* Mit einem Geleitwort von Prof. D. Paul Wernle. Tübingue, J.-C.-B. Mohr 1909. Deux volumes de très grand format, de XXII, 498 et de XIX, 496 pages. (Prix : 20 marcs.)

des plus beaux fruits que pourrait porter le prochain jubilé.

Nous sera-t-il permis après cela d'exprimer un regret, un seul, que nous laisse la belle publication de M. Schwarz? Celui-ci a pris pour base l'édition du *Corpus Reformatorum*, où la correspondance remplit les tomes X *b* à XX des *J. Calvini opera quae supersunt omnia*. Ce n'est qu'au cours de son travail que le traducteur s'est rendu compte que cette édition, malgré les incontestables mérites de ses auteurs, les trois théologiens strasbourgeois Baum, Cunitz et Reuss, laissait parfois à désirer quant à la date assignée à certaines lettres ainsi que dans les explications dont ils ont accompagné le texte. Jusqu'à l'an 1544 la précieuse *Correspondance des réformateurs* de A.-L. Herminjard a pu lui servir après coup de contrôle. Il n'en est pas moins vrai que les notes relatives à certains faits et surtout à certains personnages mentionnés dans telle ou telle lettre, que M. Schwarz a mises en tête de son texte allemand, se ressentent à leur désavantage de la confiance par trop implicite qu'il a vouée aux éditeurs et annotateurs du texte original. Je n'en citerai qu'un seul exemple: la confusion entre les deux *Comes*, savoir: Béat Comte, qui fut pendant quelques années le collègue de Viret à Lausanne, et Jean Le Comte, le réformateur de Grandson (voir au vol. Ier, p. 62, 140 et 334). — Mais, pour ne pas laisser le lecteur sous l'impression d'une critique qui ne porte, après tout, que sur des points de détail, remercions en terminant l'auteur d'avoir pourvu sa traduction d'un auxiliaire que n'offrent pas toujours, hélas! les ouvrages de ce genre: un registre alphabétique des noms de personnes. Cette table ne remplit pas moins de 17 grandes pages à deux colonnes. Les noms des personnes à qui Calvin a adressé des lettres sont distingués par des caractères plus saillants.

H. V.

NÉCROLOGIE

Edmond Stapfer, qui est mort à Paris le 13 décembre 1908, était né dans la même ville en 1844; petit-fils du célèbre Philippe-Albert Stapfer, il descendait par sa mère du pasteur Jean Monod. A ses études de théologie faites à Montauban, il ajouta un séjour en Allemagne, pendant lequel il entendit notamment Beck et Tholuck. Rentré en France en 1870, il fut d'abord pasteur à Tours, puis, dès 1876, second pasteur de l'Etoile (Paris) aux côtés d'Eugène Bersier; depuis une dizaine d'années enfin, il était pasteur de la paroisse de Passy (Paris). Sa prédication, fort appréciée, se caractérisait par une élégante limpidité de forme, et par la pénétrante sincérité avec laquelle il savait exprimer son expérience chrétienne; on peut s'en faire quelque idée par les deux volumes de *Sermons* qu'il a publiés (1904 et 1909).

Parallèlement à ce ministère, et grâce à ce qu'il fut toujours un travailleur acharné, en même temps qu'un homme dont l'exactitude consciencieuse utilisait toutes les minutes, Edmond Stapfer a trouvé le moyen de fournir une féconde carrière théologique. Attaché dès 1877 à la Faculté de Paris, comme maître de conférences, il en devint bientôt professeur en titre (pour le Nouveau Testament) et en fut le doyen dès 1902. Sans compter ses thèses distinguées[1], ainsi que de nombreux articles semés dans l'*Encyclopédie* Lichtenberger, la *Revue de Montauban*, et surtout la *Revue chrétienne*, il a laissé: une traduction du N.-T.[2] (1889, in-8 et 1894 in-24) qui, minutieusement critiquée par Aug. Sabatier lors de son apparition (dans les *Annales de bibliogr. théol.*; voir la réponse de Stapfer, en une brochure, Paris 1889), n'en a pas moins fait son chemin, grâce à sa langue précise et franchement moderne; — un riche répertoire de renseignements groupés sous ce titre: *La Palestine au temps de Jésus-Christ*[3], paru en 1884 et qui a atteint une dizaine d'éditions; — enfin trois

[1] Celle sur *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de J.-C.* (1877, 2e éd. 78) a été analysée, ici-même, par M. H. Soulier (1877, p. 321-356).

[2] *Le N.-T. traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques.*

[3] Voir la *Revue de théol. et phil.*, 1884, p. 598.

volumes sur *Jésus-Christ avant* et *pendant son ministère*, et *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*[1]. Fruit d'un effort scientifique scrupuleux pour dégager les faits strictement certains, ce livre a pu décevoir ceux qui attendaient une « Vie de Jésus » synthétique, un portrait-caractère ; il a pu paraître froid ; plus d'un passage cependant révèle au lecteur attentif la veine de mysticisme qui n'a jamais fait défaut à l'auteur, persuadé que l'essentiel dans la foi c'est le contact de l'âme avec « la personne » de Jésus. L'abord extérieur de Stapfer pouvait prêter à un malentendu du même genre; ceux qui ont eu l'avantage de le bien connaître n'ignoraient point sa délicate bonté et ils approuveront l'application que lui fait son collègue M. Viénot, de ce que Vinet disait jadis du grand-père, Ph.-Alb. Stapfer: « Il reversait sur les autres hommes la paix qu'il trouvait dans son cœur. »

En se joignant au deuil général causé par la mort du doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, la rédaction de cette *Revue* n'oublie pas qu'elle avait le privilège de compter Stapfer parmi les membres de son Comité directeur, et qu'il a publié ici quelques études : *Une nouvelle explication de l'Apocalypse* (1880, p. 297 et suiv., — voir la réponse de M. Bruston, p. 589), un fragment de son ouvrage sur la Palestine, intitulé *Le Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle* (1884, p. 105 et suiv.), et un article sur *Les origines de l'essénisme* (1902, p. 385 et suiv.).

* * *

Au troisième Congrès de philosophie réuni à Genève en 1904, deux hommes entre autres attiraient fort justement la respectueuse attention de l'assistance, l'un, au chef vénérable où les années avaient marqué leurs rides, sans éteindre le regard extraordinairement pénétrant, ni compromettre la netteté de la parole, l'autre en pleine force encore, dont le noble visage, orné d'une barbe superbe, rayonnait d'intelligence et de bonté. Ils viennent de mourir peu de jours l'un après l'autre et, en eux, ce n'est pas seulement la Suisse romande qui perd deux de ses meilleures forces intellectuelles, mais la philosophie française qui reçoit un coup douloureux.

Il y a peu de semaines, le 22 mai, les collègues, amis et anciens

[1] Ce dernier volume a été étudié ici-même (1898, p. 472 et suiv.) par M. H. Trabaud.

élèves de **Jean-Jacques Gourd** célébraient le trentième anniversaire de son entrée dans l'enseignement universitaire. Aux témoignages de sympaphie et d'admiration qui lui étaient adressés de toute part, il répondait en termes que n'oublieront pas ses auditeurs, disant avec autant de modestie personnelle que d'élévation de pensée ce que doit être la carrière du professeur de philosophie. Trois jours plus tard, le 25 mai, il était emporté par une attaque d'apoplexie. Né au Fleix (Dordogne) en 1850, Gourd avait pris ses grades de théologie à Genève en y soutenant sur l'*Idéalisme contemporain et la morale* (1873), puis sur *La foi en Dieu, sa genèse dans l'âme humaine*[1] (1877), des thèses qui manifestaient déjà ses aptitudes spéculatives. Chapelain des écoles de 1876-81 et collaborateur de l'*Alliance libérale*, qu'il dirigea pendant un an, il suppléa dès 1878, puis remplaça dès 1881 Amiel comme professeur de philosophie.

En 1887 il donna *Le phénomène, esquisse de philosophie générale*, livre qui témoigne d'une puissante faculté d'abstraction et où, au milieu de certaines obscurités inhérentes à une pensée très personnelle qui ne s'est pas encore entièrement satisfaite elle-même, apparaît plus d'une vue nouvelle et profonde. Une bienveillante analyse critique qu'en avait faite M. Lionel Dauriac, dans la *Revue philosophique*, donna à Gourd l'occasion de répondre brièvement (1889, I. 393-404, et 528) et depuis lors il envoya quelques articles au même recueil. On remarqua aussi ses communications au premier Congrès de philosophie à Paris, 1900 (où il cherchait à montrer les résultats positifs qui se dégagent du mouvement philosophique à travers les siècles), au Congrès de philosophie de Genève, dont il fut le président, au troisième Congrès du christianisme libéral (Genève, 1905), à la première réunion annuelle des philosophes de la Suisse romande (Rolle 1906), institution qui lui doit sa naissance. Cette dernière étude, consacrée à la philosophie de la religion, devait paraître ici-même; nous déplorons que l'auteur, voulant remanier son travail, ait été empêché par la maladie de tenir la promesse qu'il avait bien voulu nous faire.

Dans trois articles que publia la *Revue de métaphysique et de morale* en 1897, et qui formèrent aussitôt un volume, Gourd avait fait un exposé général de ses vues, sous ce titre: *Les trois dialec-*

[1] Gourd a répondu ici-même (1880, p. 169) à une critique que César Malan avait faite de cet ouvrage dans un article de cette *Revue*.

tiques[1]. Pour en donner une idée nous ne pouvons mieux faire que transcrire (en les abrégeant un peu) quelques lignes empruntées à la plume de l'un des élèves les plus distingués de Gourd, son suppléant pour le cours d'histoire de la philosophie, M. Ch. Werner (*Journal de Genève*, 30 mai). « Gourd définissait la science et la morale comme des artifices destinés à accroître notre puissance de connaître et de vouloir;... la science n'est qu'une coordination de perceptions,... la morale une coordination de volitions. Mais ces coordinations sont un appauvrissement, en même temps qu'un enrichissement. Ne considérant dans les choses que l'élément de ressemblance, — par lequel les choses sont mises en relations les unes avec les autres, — et négligeant l'élément de la différence, — science et morale s'éloignent de la plénitude concrète qui est le point de départ. Il faut donc une autre discipline qui recueille l'élément laissé de côté, l'incoordonable, l'absolu: et c'est là le rôle de la religion (troisième dialectique). » — Dans quelques pages, qui sont ce que Gourd a donné de plus beau peut-être, il a fourni un exemple de dialectique religieuse, au point de vue pratique, en montrant comment le *Sacrifice* (*Revue de métaphysique*, mars, 1902, p. 131-163) vient dépasser les limitations de la morale systématisée. Tout cela se retrouvera, sans doute, développé et complété dans la *Philosophie de la religion*, à laquelle il travaillait ces derniers temps et qui sera prochainement publiée. M. le professeur Pierre Bovet a bien voulu nous promettre d'en parler dans cette *Revue* et de nous donner à ce propos une étude d'ensemble sur la philosophie du maître auquel il a voué un si légitime attachement.

* * *

Il faudrait bien autre chose que les quelques lignes dont nous disposons, pour résumer convenablement une vie prolongée et féconde comme l'a été celle d'**Ernest Naville** ; nous ne pouvons en rappeler ici que les traits les plus généraux. Né à Chancy (Genève) en 1816, il eut pour père le pasteur Fr.-M.-Louis Naville, auteur de plusieurs ouvrages estimés, pédagogue éminent, qui fit beaucoup pour propager les principes du P. Girard et les appliqua dans la maison d'éducation qu'il avait fondée à Vernier. Ernest Naville fit des études de théologie, mais ne se chargea que mo-

[1] Voir un compte rendu de cet ouvrage ici-même (1897, p. 477 et suiv.) par M. Adrien Naville.

mentanément de fonctions pastorales, auxquelles il renonça pour se vouer surtout à l'organisation et à la direction d'une école primaire. En 1844 il fut nommé professeur d'histoire de la philosophie à l'Académie de Genève, situation dont la révolution ne tarda pas à le dépouiller. Pour réaliser le désir de son père, mort peu de mois plus tôt, il entreprit alors de publier les manuscrits de Maine de Biran, — travail d'une haute valeur, qui l'occupa pendant une douzaine d'années, sans l'empêcher de contribuer, dans le même temps, d'une manière active, à la fondation et à l'enseignement d'un Gymnase libre, puis à la création d'un Collège libre (l'Institution Lecoultre).

Les mêmes convictions puissantes qui lui avaient fait dépenser tant d'efforts dans l'intérêt de la pédagogie chrétienne, le poussèrent à lutter par la parole publique contre les tendances antichrétiennes qu'il voyait s'affirmer un peu partout. De là un riche ensemble de conférences apologétiques, réparties en quatre séries, dont les trois premières (*La vie éternelle*, *Le Père céleste*, *Le problème du mal*) s'échelonnèrent entre 1859 et 1867, et dont la quatrième (*Le Christ*) vint dix ans plus tard. A Genève, puis à Lausanne et à Neuchâtel où elles furent répétées, au moins en partie, devant d'immenses auditoires, ces discours eurent un succès inouï, qui s'étendit encore par leur publication en neuf langues diverses. A la fin de 1860, Naville devint professeur d'apologétique à la Faculté de théologie, mais, par suite d'un désaccord avec le Conseil d'Etat de Genève, n'exerça cette fonction qu'une année.

Frappé de ce qu'il y a d'inique dans la manière dont fonctionne en général le suffrage universel, Naville se donna une peine infinie pour propager par la plume et par la parole le système de la représentation proportionnelle des divers groupes d'électeurs.

D'autres causes encore le réclamèrent, auxquelles il consacra beaucoup d'ardeur et beaucoup de temps. Mais, au milieu de ces travaux multiples, la philosophie ne cessait d'être l'objet de ses persévérantes méditations; le recueil des travaux de l'Académie française des sciences morales et politiques, dont il fut membre correspondant dès 1871, la *Revue philosophique* et beaucoup d'autres recueils, notamment la *Bibliothèque universelle*, ont publié de très nombreux articles dus à sa plume et relatifs aux diverses disciplines philosophiques. Il est impossible de donner ici un aperçu même abrégé de cette énorme activité littéraire; on

trouvera dans le volume du *Jubilé de M. E. Naville* une liste de ses écrits qui, arrêtée à la date de 1890, ne compte pas moins de 135 numéros. Bornons-nous à relever quelques-unes des idées directrices du grand penseur que nous venons de perdre.

Dans *La définition de la philosophie* (1894), il établit qu'elle est l'étude du « problème universel ; » s'appuyant sur les résultats généraux de toutes les sciences, sur l'ensemble des faits constatés, elle cherche quel principe pourrait les expliquer tous ensemble, puis, lorsqu'elle croit avoir discerné ce principe, il lui reste à le vérifier en examinant si les conséquences en sont bien d'accord avec les données de l'observation. Pour contester le droit à l'existence de cette « reine des sciences, » pour ne pas voir qu'elle ne fait qu'achever celles-ci et en couronner le travail, il faut s'être fait de la méthode que ces dernières emploient des idées étroites et fausses. Ici Naville relève, avec insistance, — outre la recherche rationnelle de l'unité, qui est le mobile de toute science, si particulière soit-elle, — deux facteurs dont on oublie trop souvent le rôle indispensable: c'est d'abord la valeur du témoignage, élément à l'étude duquel Naville a consacré plus d'un mémoire et auquel il a accordé une très grande importance en religion comme en science (voir son volume *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, 1893); c'est ensuite l'hypothèse, sur le caractère et l'usage de laquelle il a écrit un livre capital (*La logique de l'hypothèse*, 1880). — Mais, n'est-il pas d'illustres penseurs qui ont considéré comme chimérique l'espoir de bâtir un « système » aboutissant à une explication moniste de l'univers: sceptiques, positivistes, éclectiques, criticistes, etc? Naville, dans l'ouvrage où il les a étudiées, appelle ces doctrines-là les *Philosophies négatives* (1900), ce qui ne l'empêche point, du reste, de constater ce que chacune d'elles peut exprimer de vérités et offrir de matériaux utilisables. Hier enfin, le vaillant patriarche, nous livrant le fruit mûr de toute sa vie de labeur intellectuel, exposait les *Philosophies affirmatives* (1909) et montrait que nous n'avons le choix qu'entre trois voies : chercher l'explication systématique de l'univers dans la matière, dans un principe simplement vital, ou dans un véritable « esprit ». Les deux premières solutions, celles du matérialisme et de l'idéalisme, n'aboutissent pas; le seul monisme capable de résoudre vraiment le problème, c'est le « spiritualisme, » qui place à l'origine de toutes choses l'acte libre et créateur d'une volonté consciente. Seul, en

particulier, ce système peut faire une place au libre arbitre humain, à l'existence duquel Naville consacra jadis un ouvrage spécial (*Le libre arbitre*, 1890), où il a rassemblé tous les arguments qu'on peut avancer en faveur de cette thèse, et les a développés avec sa merveilleuse clarté.

Ph. B.

REVUES

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de 1908. — Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles. — Chaque livraison se termine par une « Chronique ecclésiastique » du rédacteur en chef, le professeur *Erich Haupt*, à Halle.

Etudes bibliques. — *W. Meyer :* Riches et pauvres selon Prov. 22 : 2. VI. — *E. Haupt :* Questions et observations relatives aux données bibliques sur la glossolalie. II. — *Le même :* La nature morale du christianisme, selon Rom. 6 à 8. III. IV. V.

Questions religieuses et dogmatiques. — *Hermes :* Evolution et christianisme. I. — *M. Schian :* L'histoire des religions et la foi chrétienne. I. — *J. Jüngst :* Culture de la personnalité et religion. XII. — *O. Siebert :* De la philosophie de la religion (à propos du livre de Hermann Siebeck) III. — *Exter :* Culture esthétique et vie religieuse. IX. — *Rendtorff :* La controverse au sujet de la « théologie moderne de la vieille foi » dans le Schleswig-Holstein. VIII.

Histoire et biographie. — *H. Jacoby :* Prédication et poésie religieuse allemandes au temps de leur floraison médiévale. XI. — *Gust. Hœnnicke :* Mélanchthon à la diète d'Augsbourg 1530. XI. — *W. Haupt :* Le « Fondaco dei Tedeschi » à Venise. IX. — *Nelle :* En souvenir de J. Hinrich Wichern. IV. — *F. Nippold :* En souvenir de Alb. Wilh. Heym (1808-1878), prédicateur de la cour à Postdam. XI. — *Le même :* A la mémoire du comte Wilko de Wintzingerode VII. — *Ed. Bossart :* La célèbre « promotion » de Blaubeuren (D.-F. Strauss et ses condisciples, tous nés en 1808). V.

Actualités interconfessionnelles. — *G. Kawerau :* Modus vivendi (à propos des « Grundlinien » de F. Tschackert concernant la cohabitation des confessions rivales dans l'Empire allemand) I. — *M. :* Le mouvement de la population dans la Prusse orientale au point de vue confessionnel. IX. — *J. Jüngst :* Séminaire tridentin, faculté académique, pouvoir épiscopal. II. — *P. Kunze :* Catholicisme réformé et Réformation. VII. — *Siegmund-*

Schultze: Le congrès pananglican de Londres. XI. XII. — *E. Schmidt:* Contribution à la caractéristique du « librisme » méthodiste en Amérique. IV. — *H. Haupt:* Le mouvement vers l'union dans les églises protestantes des Etats-Unis. VIII. — *Schrader:* La fixation de la date de Pâques. II.

Questions ecclésiastiques protestantes. — *M. Schian:* La mission intérieure et ses relations avec les diverses tendances ecclésiastiques. VIII. — *W. Meyer:* De la place à faire à la femme dans l'administration paroissiale. VII. — *Herm. Scholtz:* Les noms de partis « positif » et « libéral » épuisent-ils toute la richesse de vie religieuse du protestantisme allemand? VI. — *Hasenclever:* Election par la paroisse ou nomination par le consistoire. III. — *Kofink:* La place de l'autel dans le culte et les temples évangéliques-luthériens. V. — *K. Rönneke:* Des cours à organiser en vue de la culture musicale des théologiens. V. — *Ed. Bossert:* Le « Stift » (séminaire évangélique) de Tubingue. Souvenirs et réflexions d'un de ses anciens pensionnaires. X.

Questions pédagogiques. — *Müller:* Que faire en vue du développement intellectuel et moral de la jeunesse masculine campagnarde après sa sortie de l'école? IX. X. — *Bohn:* L'école ménagère pour la jeunesse féminine. Quelle en est la valeur au point de vue de la moralité publique? I.

Belles-lettres. — *H. Jacoby:* « Le pauvre Henri. » (Hartmann von der Aue, Longfellow et Gerhart Hauptmann). III. *G. Heine:* Gerhart Hauptmann. X. — *Hönes:* La Tragédie de l'Homme par le poète hongrois Emeric Madach. XII. — *W. Betz:* Une anthologie de poésie religieuse (« Aus der verlorenen Kirche, » de R. Günther). VI.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome XXIX. Première livraison.

Thimme: Remarques littéraires et esthétiques sur les Dialogues d'Augustin. — *Zickendraht:* Une production anonyme d'Erasme de l'an 1522. — *Vollers:* Le colloque de Jérusalem. I. — *Hofmeister:* L'élévation d'Eberhardt Ier au siège archiépiscopal de Salzbourg. — *Clemen:* Une lettre de confrérie et d'indulgence de 1485. — *Hasenclever:* Nouveaux renseignements sur la question de savoir où se trouve l'autographe latin de la Confession d'Augsbourg par Mélanchthon. — *Elkan:* Duplessis-Mornay et les « Vindiciae contra tyrannos. » — Bibliographie.

Deuxième livraison.

Caspari: Recherches sur le chant d'église dans l'antiquité. II. — *Hasenclever:* Notes critiques sur l'Oratio de congressu Bononiensi Caroli impratoris et Clementis pontificis, par Mélanchthon. — *Brieger:* Luther et la bigamie du landgrave Philippe. — *Vollers:* Le colloque de Jérusalem (fin). — *Hasenclever:* Encore le

manuscrit original latin de la Confession d'Augsbourg. — *Clemen :* Erhard Hegenwald. — Bibliographie.

Troisième livraison.

Caspari : Recherches sur le chant d'église (suite). — *Hermelink :* Au sujet des idées de Luther touchant des congrégations idéales et le gouvernement séculier. — *von Schubert :* Contributions à l'histoire de l'origine des confessions et des ligues évangéliques, 1529-30. — *Lüdtke :* Nestoriana arméniens. — *Schornbaum :* A joindre à la correspondance de Mélanchthon. — *Spitta :* Notes biographiques sur Jean Poliander. — *Schalkhausser :* Rectifications. — *Diehl :* Notes biographiques sur J. Balth. Schoppius. — *Küch :* Pour servir à l'histoire de l'origine de la « consultation de Wittenberg » du 10 déc. 1539.

Quatrième livraison.

Caspari : Recherches sur le chant d'église (fin). — *Hermelink :* Post-scriptum à l'article sur les idées de Luther, etc. — *Brieger :* Karl Müller, Etudes sur Luther et Karlstadt. — Bibliographie. — Tables.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE (DE LOUVAIN).

Avril 1908.

J. Flamion : Les Actes apocryphes de Pierre. — *Gougand :* L'œuvre des « Scotti » dans l'Europe continentale, VIe à XIe siècles (fin). — *Doncœur :* Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée conception, XIIe à XIVe siècles (fin). — *Jacq. Rambaud :* L'église de Naples sous la domination napoléonienne. — Comptes rendus, chronique, bibliographie.

Juillet.

Flamion : Actes de Pierre (suite). — *J. Lebon :* Notes sur Christian de Stavelot. Contribution à l'histoire des travaux scripturaires et des controverses eucharistiques du moyen âge. — *L. Salambier :* A propos du grand schisme d'Occident. — *Th. Heitz :* A propos de deux lettres attribuées à saint Ignace de Loyola. — *E. Palandri :* Le rôle diplomatique de la Toscane à la veille de la Saint-Barthélemy.

Octobre.

G. Archambault : Les mss. du dialogue avec Tryphon. — *Lebon :* La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques. — *A. Fierens :* La question franciscaine (suite). — *A. Bayot :* Un traité inconnu sur le grand schisme dans la bibliothèque des ducs de Bourgogne. — *L. Willaert :* Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques (1598-1625). Intervention des souverains anglais en faveur du protestantisme (fin).

LES RELATIONS DE CALVIN AVEC LAUSANNE

PAR

H. VUILLEUMIER [1]

Vous avez estimé avec raison, messieurs, que notre première réunion de cette année 1909 devait être consacrée à la mémoire du grand réformateur dont le monde protestant s'apprête, en tout lieu, à commémorer le 400e anniversaire. Mais par quel côté l'aborder, ce géant? à quel point de vue nous placer pour parler de lui dignement et utilement, dans le temps limité dont nous disposons?

Ç'a été une heureuse idée, plutôt que de nous inviter à contempler, une fois de plus, sa grandeur comme dogmaticien et polémiste ou comme exégète, comme législateur ecclésiastique et politicien, comme apôtre de l'union entre protestants, ou bien encore comme prédicateur et directeur de consciences, de mettre à l'ordre du jour de notre entretien ses relations avec la ville où nous nous trouvons réunis. A ma connaissance, Calvin n'a pas encore été envisagé sous cet angle spécial et local. Ainsi délimité, circonscrit à un domaine plus restreint, le sujet ira d'abord mieux à la taille de celui à qui vous avez bien voulu en confier l'étude. Il aura ensuite et surtout cet avantage de nous mettre plus directement en contact avec la personne même du réforma-

[1] Communication faite le 18 janvier 1909 à la Conférence pastorale du 2e arrondissement ecclésiastique du canton de Vaud (Lausanne-Vevey). Tout en la remaniant et la développant sur quelques points, nous avons tenu à lui conserver son caractère primitif.

teur, de nous le montrer sous des aspects divers, dans différentes phases de sa carrière. Il nous fournira aussi l'occasion bienvenue de comparer la réforme de l'église telle qu'il l'entendait, lui, à celle que patronnaient nos ci-devant seigneurs de Berne.

Nous tâcherons de faire œuvre, non de panégyriste ou d'avocat, mais d'historien *sine ira et studio*, ce qui est peut-être moins facile, par le temps qui court, à l'égard de Calvin que ce n'est le cas pour Luther et Zwingli. Inutile de dire que nous ferons avec gratitude notre profit de quelques-uns des beaux travaux récents sur la vie et l'œuvre du réformateur. En première ligne, cependant, c'est à sa correspondance que nous aurons recours, en déplorant plus que jamais que l'inappréciable édition annotée de ces lettres qui est due à notre bénédictin vaudois, Aimé Herminjard, s'arrête déjà à l'an 1544, — vingt ans avant la mort de notre héros.

Les relations de Calvin avec Lausanne. — Si nous nous en tenions aux *Manuaux du Conseil* de cette ville, ces relations se seraient réduites à fort peu de chose, autant dire à zéro. En vain chercheriez-vous le nom du prédicant de Genève dans la table alphabétique des *Extraits* de ces manuaux publiés et savamment annotés par feu Ernest Chavannes. Lausanne n'en a pas moins joué dans la vie de Calvin un rôle historique, et cela à trois titres essentiellement. D'abord comme ville principale et centrale des nouvelles provinces romandes de la République de Berne, voisine, alliée et protectrice parfois gênante de celle de Genève. Ensuite comme chef-lieu du Colloque et de la Classe dite de Lausanne, en même temps que siège de l'Ecole savante que Berne y avait fondée dès 1537. Enfin, *last not least*, parce qu'en notre vieille cité aux trois collines, à l'ombre de sa cathédrale, habitaient quelques-uns des plus dévoués amis et disciples du pasteur de Genève, mais aussi, pendant un certain temps du moins, plusieurs de ses adversaires les plus intransigeants.

L'histoire des relations de Calvin avec Lausanne se divise tout naturellement en deux périodes de très inégale étendue. La première, de beaucoup la plus courte, est celle de son

premier séjour à Genève, de ce qu'on pourrait appeler ses années de noviciat comme réformateur d'église, 1536-1538. La seconde embrasse tout le temps qui s'est écoulé, après les trois années de stage à Strasbourg (1538-1541), depuis son retour à Genève, en septembre 1541, jusqu'à sa mort, en mai 1564.

PREMIÈRE PARTIE

Pendant le premier séjour de Calvin a Genève.

1536-1538.

Le rôle que Lausanne a joué dans la vie de Calvin à cette époque, pour être, si je ne me trompe, généralement moins connu, n'en offre pas moins un réel intérêt. Aussi vaut-il la peine de nous y arrêter. A trois reprises, en effet, au cours de ces vingt et un mois (fin juillet 1536 à fin avril 1538), notre ville a été le théâtre de scènes plus ou moins dramatiques qui ont marqué dans sa carrière.

I

La première fois, c'était en octobre 1536, au temps de la **Dispute de religion** qui s'est déroulée dans la nef de notre cathédrale. Farel, dont les tonitruantes adjurations avaient retenu naguère dans la cité du Rhône le jeune et déjà célèbre auteur de l'*Institution chrétienne*, l'avait amené avec lui pour assister à la défense des dix thèses de sa composition. La ville ne devait guère lui être connue à ce moment-là. Tout, cependant, n'y était pas étranger pour lui. Il en connaissait tout au moins le juvénile réformateur. Pierre Viret, une des premières et la meilleure des recrues vaudoises de Farel, s'était rencontré avec lui à Bâle l'automne précédent, et ils s'étaient retrouvés plus récemment à Genève. Il y a même tout lieu de croire que le prédicant lausannois avait été le témoin silencieux de la fameuse entrevue qui décida du sort de Calvin[1].

[1] Voir Herminjard, *Gazette de Lausanne* du 4 mai 1875, article sur *Pierre Viret*.

Ouverte le premier dimanche d'octobre, la dispute dura toute la semaine[1]. Le jeudi après-midi était arrivé sans que le jeune théologien français eût encore pris la parole. Peut-être, comme l'a supposé Juste Olivier[2], avait-il le sentiment qu'il n'était pas l'homme qu'il fallait pour agir sur les masses, que « le caractère dialectique de son éloquence, la vigueur franche mais froide de sa pensée devaient avoir moins de prise sur le commun des esprits que la véhémence, les éclats de Farel, ou que la ferme douceur et l'onction pénétrante de notre aimable Viret. » C'était la masse des auditeurs, en effet, qu'il s'agissait avant tout d'atteindre, si possible d'ébranler, et ces deux autres champions excellaient à parler, comme on dit, pour la galerie.

Mais voici que, le dit jeudi, l'un des tenants de l'ancienne doctrine eut la malencontreuse idée, à propos du *hoc est corpus meum*, de reprocher aux réformés leur prétendu mépris des anciens docteurs. C'était Jean Mimard, maître ès arts de l'Université de Paris et recteur de l'école de Vevey. Les ministres savaient bien, disait-il, que les Pères de l'ancienne église étaient contraires à leur cause. A ces mots, Calvin n'y tint plus. Il ne pouvait laisser passer un reproche qui le touchait au vif. Demandant la parole : « Nous ne contemnons pas, dit-il, les saints docteurs anciens. Nous prenons volontiers la peine de les lire. Je le pourrais prouver, non pas à vous, mais à un qui serait un petit plus exercité. » Sur quoi, le voilà qui se met à citer de mémoire toute une série de textes tirés de Tertullien, de Chrysostome, d'Augustin, d'autres encore, en indiquant chaque fois l'endroit de leurs œuvres où ces textes se trouvent. « Tout le monde, conclut-il de là, peut facilement apercevoir de quelle témérité vous nous reprochez que les docteurs anciens nous sont

[1] Voir l'analyse détaillée des *Actes* de la Dispute dans Ruchat, t. IV, spécialement p. 284 sqq. et 327 sq., et de copieux extraits, plus fidèles au texte original, dans le *Chroniqueur* de L. Vulliemin, p. 329 sq. Cf. la thèse de Charles Subilia sur la *Dispute de Lausanne* (1885) et le tome II du *Calvin* de M. Doumergue, p. 214 et suivantes.

[2] *Le canton de Vaud*, t. II, p. 875.

contraires. Certes, si vous en eussiez vu quelques feuillets, vous n'eussiez été si hardi à faire un tel jugement que vous avez fait, n'en ayant vu même les couvertures, comme assez le montrent les témoignages précédents. » Puis, abordant la thèse en discussion, il montra par une argumentation serrée à quelles absurdités aboutit l'interprétation littérale des paroles sacramentelles, pour conclure enfin à la communication spirituelle du corps et du sang du Seigneur.

L'honnête Mimard demeura bouche close. Lui qui avait été le premier à rompre le silence observé, au début de la dispute, par les membres de l'ancien clergé, à partir de ce moment il se tint coi. La séance allait être levée quand se produisit une scène qu'un de nos artistes lausannois, F. Bocion, a fixée sur la toile bien connue, conservée au Musée de peinture. On vit s'avancer un cordelier qui déclara devant toute l'assemblée que, ne voulant commettre le péché contre le Saint-Esprit en résistant à la vérité, il confessait publiquement avoir été longtemps abusé. « Je demande pardon à Dieu d'avoir péché en mon ignorance, et à tout le peuple d'avoir prêché contre l'Evangile. » Il allait, ajoutait-il, ôter de ce pas son habit de cordelier et n'avoir désormais d'autre règle que celle de Jésus, priant Dieu de faire la même grâce à tous ses frères. — « Que Dieu est grand, bon et sage ! » s'écrie alors Farel. « Il a eu pitié de la pauvre brebis errante et l'a amenée à sa sainte bergerie. Bénissons-en tous le Seigneur ! » — La foule s'écoula sous l'impression de cette scène émouvante. (Jean Candy, c'était le nom du moine[1], devint peu de mois après le premier pasteur de Crissier. Jean Mimard, à son tour, ayant embrassé la Réforme, vint s'établir à Lausanne, où il dirigea un pensionnat de jeunes gens, devint maître au Collège et finit ses jours comme pasteur à Chavornay, dont Bavois, son village natal, était l'annexe.)

Une fois encore, le samedi, Calvin prit la parole. Il le fit plus brièvement, pour appuyer et compléter ce qu'un autre interlocuteur (Pierre Caroli) venait de raconter, en réponse

[1] Et non *Tandy*, comme écrivent Ruchat et, après lui, Doumergue.

au doyen Michod, de Vevey, de l'histoire du dogme de la présence réelle. Il est bon, dit Calvin, que le monde sache quel personnage c'était que ce Hildebrand (devenu pape sous le nom de Grégoire VII) qui fut le « premier déterminateur de cette prodigieuse transsubstantiation. » Et il rapporta, d'après le témoignage du cardinal Benno, inséré aux commentaires du concile de Bâle faits par Pie II, les crimes horribles, parjures et enchantements auxquels s'était livré ce dignitaire de la sainte Eglise. « Allez maintenant, dit-il en terminant, et dites que le pain est votre Dieu, à l'aveu de celui qui l'a brûlé pour accomplir ses conjurations magiques! »

Il avait suffi à Calvin d'intervenir ces deux fois dans la dispute pour donner sa mesure. « Jamais, dit Louis Vulliemin[1], la finesse ne s'était unie à plus de gravité, la richesse des vues à une dialectique plus puissante. La langue française prenait dans la bouche de cet homme une clarté, une précision, une élégance qu'on ne lui avait point connue. Les plus savants se dirent: Voilà notre maître! » On ne saurait mieux dire, si ce n'est qu'il eût valu la peine de signaler la stupéfiante érudition de ce jeune homme de vingt-sept ans; érudition servie par une présence d'esprit peu commune et par une mémoire dont l'étendue et la fidélité devaient maintefois encore émerveiller ses amis. Après quoi, vous n'aurez pas manqué de remarquer, dans le premier des discours prononcés par Calvin, un trait qui ne laisse pas d'être significatif. Le jeune maître dont l'astre se levait en ces temps-là sur notre terre romande avait déjà plus qu'un simple soupçon de sa maîtrise, il en était pleinement conscient et n'avait pu s'empêcher de la donner à sentir. Dans la façon dont, — passez-moi le terme, — il ramassa le pauvre pédagogue de Vevey, il y avait une pointe de dédain non dissimulée. Cette pointe était presque plus cruelle que n'eût été une de ces invectives dont Farel était coutumier. Qu'il eût conscience de sa force et de sa valeur, c'était certes son

[1] *Histoire de la Confédération suisse* (continuation de Jean de Muller), XI, 174.

droit. Qui songerait à lui en faire un grief? A-t-il toujours su, dans la suite de sa vie, résister au penchant naturel à faire sentir le poids de sa supériorité à ses adversaires, à son entourage même? Il serait téméraire de l'affirmer.

On aimerait savoir quelle impression restait à Calvin de la dispute à laquelle il venait d'assister et le jugement qu'il en porta. Malheureusement la lettre qu'il écrivit peu de jours après, de Lausanne même, à son ami d'Orléans, François Daniel[1], ne nous renseigne pas sur ce point. Il en fait bien mention, il se réjouit de voir bientôt, à la suite de ces journées, la nouvelle province conquise sur le duc de Savoie purgée de toutes ses idoles, et exprime le vœu que le Seigneur amène aussi l'écroulement de l'idolâtrie dans tous les cœurs. « Mais le cours même de la dispute, ajoute-t-il, je ne te le décris pas, parce que je ne pourrais le récapituler en peu de mots et que j'espère fermement que le compte rendu en sera publié un jour. » Espoir, comme on sait, qui aujourd'hui même n'est pas encore réalisé, du moins pas *in extenso*.

II

Quelques mois plus tard, au commencement de 1537, Calvin fut ramené plus d'une fois à Lausanne par une controverse dogmatique. Oui, hélas! moins d'une année après avoir été pour la première fois évangélisée par le jeune prédicant d'Orbe, moins de trois mois après la dispute et l'abolition officielle du papisme, la pauvre église naissante de Lausanne — *novellula et plus nimio tenera ecclesia*, écrira l'un des pasteurs de Berne[2], — venait d'être troublée par un désaccord doctrinal entre ses deux ministres, Pierre Viret et **Pierre Caroli**[3].

[1] Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, IV, 88 sq.

[2] Pierre Kuntz à Eberhard von Rümlang, 3 juin 1537 (Hmjd. *ibid.* IV, 242, note 14).

[3] Sur ce personnage on peut consulter, outre l'article de la *France protestante*, la monographie de M. le pasteur Ed. Bähler: *Petrus Caroli und Joh. Calvin* (1904). Sur l'épisode qui va nous occuper, outre nos historiens suisses, Ruchat (tome V),

Ce docteur de Sorbonne, ex-curé d'Alençon, avait été nommé par MM. de Berne pasteur à Lausanne peu de temps après la dispute, où il avait tenu un rang fort honorable. Mais nos réformateurs romands se méfiaient de lui. Ils avaient des doutes sur son intégrité religieuse et morale. Ils trouvaient surtout très inconvenant qu'on l'eût fait passer devant Viret, en lui donnant le titre et les honoraires de premier ministre de Lausanne. Il nous est assez difficile, aujourd'hui, de porter sur cet homme un jugement tout à fait équitable. Nous avons quelque peine à nous représenter son état d'âme. Peut-être a-t-on été un peu trop porté à ne le voir qu'à travers les lunettes de Farel, de Viret, de Calvin surtout. Celui-ci l'a exécuté quelques années plus tard, en 1545, sous le masque de son jeune collègue Nicolas Des Gallars, dans un pamphlet de toute virulence qui n'a rien ajouté à sa propre gloire[1]. Ces trois hommes avaient des raisons en partie personnelles de lui en vouloir et, pour des motifs assurément légitimes, ils tenaient à renier, tant vis-à-vis des catholiques que vis-à-vis de leurs coreligionnaires protestants, toute espèce de solidarité avec ce versatile « théologastre ».

Il ne faudrait pourtant pas oublier qu'au cours de la carrière déjà longue qu'il avait derrière lui, Caroli avait eu plus d'une fois à souffrir, en France, pour la vérité évangélique. Seulement, il était de ces disciples de Lefèvre d'Etaples, de ces prêcheurs de l'évêque Briçonnet de Meaux, de ces protégés de la reine Marguerite de Navarre, qui, tout en adhérant à quelques-unes des doctrines les plus caractéristiques de la Réforme, voire même en rompant avec l'ancienne église, n'en conservaient pas moins une mentalité foncièrement catholique. Le nombre de ces « moyenneurs » était, de l'un et de l'autre côté de la barrière confessionnelle, plus grand que nous ne nous le figurons communément. Tout

Hundeshagen (*Conflikte*), etc. voir en particulier le second volume du *Calvin* de Doumergue, p. 252 à 268.

[1] *Pro G. Farello et collegis ejus, adversus Petri Caroli theologastri calumnias, defensio Nicolai Gallasii*, petit in-8° de 92 pages.

porte à croire que si, en 1535, — après la fameuse affaire des Placards qui jeta définitivement François Ier dans les bras de la réaction catholique, — Caroli n'avait pas été mis par le Parlement de Paris en tête de la longue liste de proscription où figuraient pareillement les noms de Clément Marot et de Mathurin Cordier, il aurait fait comme son maître Lefèvre: il serait resté extérieurement dans la maison de servitude, tout en saluant de loin la Terre promise d'une église renouvelée. Peut-être même, à l'exemple de son ami Gérard Roussel, aurait-il trouvé moyen de finir ses jours comme évêque. Mais, proscrit sous peine de mort, il s'était réfugié d'abord à Genève, encore flottante entre les deux « religions. » Là il avait pris, entre Farel et Viret d'une part, les prêtres de l'autre, une attitude assez équivoque. Il s'était ensuite retiré à Bâle, où il se rencontra avec Calvin, occupé de l'impression de son *Institution* latine, et où, sous l'influence, paraît-il, de l'helléniste Simon Grynée et surtout de l'antistès Myconius, il se rattacha ouvertement à la Réforme.

Au printemps de 1536 il avait réussi, on ignore comment, à se faire nommer second pasteur à Neuchâtel, à la place occupée naguère par Viret. C'est à ce titre qu'il était venu, avec son collègue Antoine de Marcourt, prendre part au tournoi théologique de Lausanne. Parmi les défenseurs des thèses c'est lui, après Farel et Viret, qui s'était fait entendre le plus souvent, et il ne l'avait pas fait sans succès. En prenant aussi résolument parti pour la foi réformée, il avait eu sans doute à cœur d'effacer l'impression fâcheuse produite par sa conduite ambiguë à la dispute de Genève l'année précédente. Lors d'un séjour qu'il fit à Berne à l'issue de la dispute de Lausanne, il avait su se faire bien voir, soit des ministres de cette capitale, en particulier de Pierre Kuntz, qui inclinait très fort au luthéranisme, soit de quelques membres du Conseil souverain, à commencer par les avoyers d'Erlach et de Wattenwyl. Il y a tout lieu de penser que ce dernier s'était laissé favorablement impressionner, à Lausanne déjà, par la science, la faconde, la virtuosité dialec-

tique dont Caroli avait fait preuve dans la soutenance des thèses. C'est à la faveur de ces hommes non moins qu'à son auréole de proscrit et à ses titres de docteur de Sorbonne et d'aumônier du roi de Navarre, qu'il devait sa nomination à Lausanne. Il avait été avancé à ce poste en vue au détriment de Viret, l'enfant du pays, le vrai réformateur de la ville, mais qui, avec moins de prestige, avait aussi trente ans de moins que lui.

Au lieu de se faire pardonner ce passe-droit en tâchant de se mettre sur un bon pied avec ses nouveaux collègues, au lieu de s'efforcer de désarmer leur méfiance, Caroli semblait prendre à tâche de se les aliéner de plus en plus. Ebloui par le succès, il n'en faisait qu'à sa tête et n'observait, ni dans sa tenue personnelle ni dans celle de sa maison, la simplicité et la gravité convenables à un ministre de la Parole de Dieu. Il avait débuté, pour parler comme M. Doumergue, par « trancher du pontife, » lançant une sorte de mandement épiscopal à l'occasion de la convocation d'un premier synode général des prédicants du Pays de Vaud. Il s'imaginait sans doute que son titre de premier-ministre de l'église ci-devant épiscopale de Lausanne lui conférait un droit de préséance et d'inspection sur les autres ministres de la nouvelle province. Prétention hiérarchique qui ne répondait certes pas aux intentions des autorités bernoises. Puis, au mois de janvier 1537, Viret étant allé passer à Genève un dimanche qu'il n'était pas « de semaine, » le vieux sorbonniste avait profité de l'absence de son collègue pour porter en chaire une de ses marottes : la *prière pour les morts*. C'était aller directement à l'encontre de l'une des résolutions du récent synode : que nul ne porterait devant le peuple *quid inauditum aut inusitatum* sans en avoir conféré avec une pluralité de confrères.

Au reste, Caroli n'entendait et ne recommandait pas la prière pour les morts au sens du dogme catholique. Voici comment Viret résume la « rêverie » du subtil docteur, dans le 5e dialogue de son *Exposition familière de l'oraison de notre*

Seigneur[1] : Il ne disait pas « qu'il fallait prier pour les *âmes* des trépassés, afin qu'on les délivrât des peines de purgatoire ; car il niait le purgatoire du pape tout manifestement, et condamnait telles prières pour lors. Mais il disait qu'il fallait prier pour les *corps* des trépassés, afin que Dieu les ressuscitât. Et pour donner couleur à sa doctrine,... il prenait une de ses raisons de ce passage (la seconde demande du Notre Père), laquelle il colorait en cette sorte : Jésus-Christ nous a enseigné de prier *que le royaume de Dieu vînt.* Or le royaume de Dieu ne sera point accompli jusques à la résurrection des morts et à la vie éternelle, c'est à savoir quand le péché prendra fin et que la mort, le dernier ennemi, sera détruit, et que Jésus-Christ baillera le règne à Dieu son Père. Sur quoi il concluait : Quiconque prie que le règne de Dieu advienne, il prie pour la résurrection des morts et pour la vie éternelle. Il s'ensuit donc qu'il faut prier pour les morts, et que Jésus-Christ nous a appris de prier pour eux quand il nous a appris de requérir l'avènement du royaume de Dieu. »

Ces idées pouvaient à la rigueur paraître soutenables. Elles n'étaient d'ailleurs pas aussi nouvelles que Caroli semblait le croire. Du moins Kuntz, le pasteur de Berne, dans sa lettre précédemment citée, n'hésite-t-il pas à dire que ce que le docteur Caroli enseignait au sujet du triomphe de la résurrection, de l'espérance vive et de l'ardent désir des élus, tant défunts que survivants, de voir se réaliser bientôt le règne glorieux de Christ, ne faisait pas pour lui l'ombre d'un doute. « Cette opinion était fermement arrêtée dans mon esprit bien avant que j'eusse vu Caroli en chair. Et pourquoi semblable doctrine déplairait-elle à cause de ce bon Caroli, alors que c'est non la sienne, mais celle du Saint-Esprit, et qu'elle est clairement indiquée dans les divines Ecritures? » La seule chose que l'influent ecclésiastique bernois trouve à blâmer dans la conduite du pasteur de Lausanne, c'est son

[1] Ouvrage dédié en 1547 aux Bourgmestre et Conseil de Lausanne. La citation est tirée de l'édition de 1558, pag. 321 et suiv.

inopportunité. Un dogme comme celui-là ne devait pas être prêché dans une église qui était encore dans sa première enfance. Tel n'était pas l'avis de Viret et de ses amis de Genève. Pareilles idées étaient non seulement inopportunes, mais positivement dangereuses dans l'état d'esprit où se trouvaient les nouvelles églises en formation, sans compter qu'elles rentrent dans la catégorie des questions curieuses et des disputes futiles.

Dès que Viret eut connaissance de l'incartade de son collègue, il se hâta de rentrer à Lausanne pour lui faire entendre raison. MM. de Berne, en lui annonçant naguère la nomination du « docteur Carolus, » ne lui avaient-ils pas recommandé expressément de « lui faire gratuité, avancement et service, » et de le traiter par charité en « novice », moins expérimenté que lui dans la manière de s'y prendre avec le peuple de ce pays-ci[1] ? Mais Caroli n'était pas homme à se laisser faire la leçon par un collègue qu'il considérait comme son inférieur. Il réussit même, paraît-il, à prévenir contre Viret une partie du public et du Conseil de ville. Alors les pasteurs de Genève envoyèrent Calvin au secours de leur ami de Lausanne. C'était vers le milieu de février, au moment où des commissaires de MM. de Berne se trouvaient en ville pour régler la liquidation des biens de l'ancienne église.

Nous ne pouvons entrer ici dans tout le détail des discussions qui s'engagèrent à ce propos. Il suffira de dire qu'il y eut entre autres un colloque entre Viret et Calvin d'une part, et Caroli de l'autre, en présence des cinq commissaires bernois, tous laïques, mais dont l'un tout au moins, le chancelier Pierre Giraud (en latin Gironus, en allemand bernois Zyro), ancien élève de Farel à Paris, n'était pas dépourvu de toute culture théologique. Au cours de cette conférence, voyant qu'il n'avait pas grand succès avec sa prière pour les morts, Caroli changea de tactique. Du rôle d'accusé passant à celui d'accusateur, il insinua que les vrais hérétiques c'étaient ses contradicteurs, attendu qu'ils étaient entachés

[1] Le Conseil de Berne à P. Viret, 1er nov. 1536 (Hmjd. IV, 94 et suiv.).

d'*arianisme*. Accusation bien inattendue, mais dont on ne peut pas dire qu'elle fût absolument gratuite. Elle reposait sur un fondement fragile, il est vrai, mais spécieux : *l'argumentum ex silentio*.

Certains écrits de Farel et de Calvin, en effet, pouvaient y prêter le flanc. Dans son *Summaire et briefve déclaration daucuns lieux fort nécessaires à ung chascun Chrestien*, publié environ douze ans auparavant et réédité en 1534, Farel n'avait pas touché au « très haut mystère de la Trinité. » Il avait omis cette doctrine à bonne intention, son ouvrage étant destiné aux « simples[1] ». Pareillement dans son premier Catéchisme, cette *Instruction et confession de foy* qu'il venait tout récemment de composer à l'usage de la jeunesse de Genève, Calvin, tout en enseignant clairement la divinité de Jésus-Christ, avait évité de se servir des mots consacrés, mais non bibliques, de « Trinité » et de « Personne ». Comme l'antitrinitarisme était alors dans l'air, grâce à certains Anabaptistes et par suite des premiers écrits de Michel Servet, il n'en fallait pas davantage pour que, mal disposé comme il l'était, le traditionnaliste Caroli flairât dans ce double fait une preuve d'hérésie arienne ou tout au moins sabellienne. Chose plus grave, cela suffisait pour que, une fois lancée, cette accusation fît promptement son chemin à Berne, à Bâle, à Zurich et même au delà. La correspondance du temps montre avec quelle facilité elle avait trouvé créance dans ces milieux allemands où Calvin, Viret, Farel lui-même, étaient encore peu connus, où l'on n'était que trop porté à suspecter l'orthodoxie de ces Welches « superstitieux pour ne pas dire séditieux[2], » de ces têtes chaudes qui ne pouvaient jamais se tenir tranquilles[3].

Rien ne devait être plus sensible à Calvin que pareille imputation. Porter atteinte à la « saine doctrine ! » Qui ne sait que jusqu'à son dernier jour rien ne lui fut odieux, rien ne pouvait l'exaspérer et le mettre aux champs comme le moindre

[1] Comp. Hmjd. VI, p. 111.

[2] Mégander, de Berne, à Bullinger, 8 mars 1537 (v. Hmjd. IV, 200).

[3] Kuntz à Myconius, 22 juin (v. *ibid.*, note 10).

soupçon d'hérésie? De toutes les injures qu'on pût lui faire, c'était à ses yeux la plus « atroce[1] ». Eh bien! en face de cette accusation d'antitrinitarisme, son attitude fut aussi remarquable qu'imprévue. Il pouvait réduire son antagoniste au silence, tout simplement en le renvoyant au passage de son *Institution chrétienne* où se rencontrent les deux termes consacrés auxquels Caroli attachait tant d'importance, ou bien en consentant, comme on le lui demandait, à signer les trois symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase. Calvin n'en fit rien, ni à Lausanne en présence des commissaires bernois, ni dans un nouveau colloque, une dizaine de jours plus tard, à Berne. Celui-là eut lieu devant le Suprême Consistoire auquel Caroli en avait appelé, et où siégeaient, sous la présidence de l'avoyer régnant, deux des pasteurs de la ville. Cette fois, poussé au pied du mur, le docteur de Lausanne rétracta son accusation en ce qui concernait Calvin et Viret, mais en la maintenant relativement à Farel[2]. Ce que voyant, Calvin se déclara chevaleresquement solidaire de Farel absent, et d'accord avec Viret, réclama du gouvernement que la question fût portée au plus tôt devant un synode général des ministres du Pays romand. Il leur importait qu'elle se discutât, non devant une autorité d'un caractère plutôt civil, mais devant un corps ecclésiastique.

Le synode, convoqué à Lausanne, s'ouvrit le 14 mai 1537 au temple de Saint-François. Il y avait là une centaine de pasteurs. Environ vingt étaient venus du comté de Neuchâtel; de Genève, Farel, Calvin et Corauld. Deux conseillers bernois et deux des théologiens de la capitale, le pasteur Kuntz et le professeur Mégander, dirigeaient les débats. A l'ordre du jour était tout d'abord l'organisation de l'Eglise nouvel-

[1] Voir entre autres Calvin à Viret, 15 déc. 1544, à propos de certaines critiques du pasteur Chaponneau de Neuchâtel (Hmjd. IX, 417).

[2] Les soupçons qui pesaient sur Farel plus que sur ses deux collègues s'expliquent sans doute par le fait que dès 1534 l'antitrinitaire savoyard *Claude d'Aliod* avait répandu le bruit, tant à Berne qu'à Constance, que le réformateur de Neuchâtel partageait ses idées. Voir les lettres de Berthold Haller à Bullinger, du 7 mai 1534, et de Jean Zwick à Vadian, du 23 août de la même année (Hmjd. III, 172 et suiv.).

lement « réformée » du Pays de Vaud, la circonscription des paroisses, l'institution des Classes avec leurs doyens et leurs « jurés ». Ces questions constitutives réglées, on aborde l'accusation portée contre la prétendue hérésie de Farel et consorts. (De la fameuse prière pour les morts, point de départ de toute cette campagne, il ne fut plus guère question.)

Mégander, qui présidait cette séance, l'ouvre par la prière et donne d'abord la parole à Viret. Celui-ci fait sur Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, un exposé dont l'orthodoxie ne laisse rien à désirer, si ce n'est qu'il n'emploie pas les mots « substance », « Trinité », « Personne ». Caroli n'est pas satisfait. Il trouve cette confession maigre et sans saveur, et se met à déclamer le symbole de Nicée suivi de celui dit d'Athanase. A mesure qu'il avance, il s'anime, le ton de sa récitation devient plus emphatique. Bientôt ce sont des éclats de voix, un pathos, une gesticulation tels que le rire gagne une partie de l'assemblée. Alors brusquement, au quatrième article du *Quicunque*, il s'interrompt pour renouveler ses dénonciations. Mais voilà Calvin qui se lève pour parler. Rarement il fut plus violent qu'au début de ce discours. D'une voix toute vibrante d'indignation, il reproche à Caroli de troubler l'église, d'entraver les progrès de l'Evangile en semant autour de lui la suspicion. Et, se laissant emporter par son tempérament : « Caroli, dit-il, s'attaque à nous sur cette question : Qui est Dieu ? quelle est la distinction des personnes en Dieu ? Eh bien, je me demande s'il croit, lui, en un Dieu, et je prends Dieu et les hommes à témoin qu'il n'y a pas en lui plus de foi que dans un chien ou dans un pourceau ! » — Qu'on se figure de nos jours un ministre du saint Evangile parlant sur ce ton, devant un de nos synodes, à un autre ministre ayant le double de son âge ! Le président aurait vite fait de le rappeler à l'ordre. Autre temps, autres mœurs. On qualifiait alors tout crûment les hommes tels qu'on les voyait, sans avoir cure ni de nos nuances psychologiques ni de nos formes parlementaires. — Après avoir ainsi lâché la bride à sa colère, Calvin, redevenu maître de soi, fait part à l'assemblée d'une confession *de trinitate* dont il avait arrêté les termes d'accord

avec Farel et Viret. Il en ressortait avec toute la clarté désirable qu'ils n'avaient rien de commun avec les hérétiques de quelque nom qu'on les appelle, Ariens, Macédoniens ou Sabelliens, Marcionites, Manichéens, Nestoriens ou Apollinaristes.

Il ne saurait être question d'analyser ce document, non plus que de résumer les répliques et les dupliques qui s'échangèrent encore entre les deux champions. Quelques points, cependant, méritent d'être relevés comme l'a fait en dernier lieu, avec plus d'ampleur, M. Doumergue, dans son chapitre sur Caroli. Ils nous apprennent à connaître, ainsi que je le disais tout à l'heure, un Calvin assez inattendu. Le réformateur s'y montre sous son jour le plus avantageux, de façon à nous faire regretter qu'il ne soit pas resté toujours conséquent avec lui même, fidèle aux principes dont il s'inspirait ce jour-là sous les voûtes de notre temple de Saint-François.

Soulignons d'abord ce principe relatif au caractère à la fois biblique et expérimental que doit revêtir toute confession de foi. « Il ne faut chercher Dieu que dans sa Parole, ne rien penser que selon sa Parole, ne parler de lui qu'avec sa Parole. » Une confession de foi doit être conforme « à la droite règle de l'Ecriture. » Ce n'est pas à dire « qu'elle doive être tissée et cousue superstitieusement de mots bibliques. » Mais il faut que « le sens en soit conforme à la vérité biblique. » c'est-à-dire à l'esprit de l'Ecriture, et qu'elle concorde avec « cette *practica notitia*, plus certaine que toute spéculation oisive (ou oiseuse ; le latin *otiosus* a les deux sens), que nous acquérons *certa pietatis experientia.* » Voilà, si je ne m'abuse, la dogmatique calvinienne et calviniste ramenée à sa source intime, profonde et évangélique. Que n'a-t-elle su se garder mieux, par la suite, des infiltrations de provenance moins pure !

Notons ce second point, relatif à l'emploi des mots « exotiques » *Trinité* et *Personne*. Personnellement, dit Calvin, ni lui ni ses collègues n'ont ces mots en aversion. La preuve, c'est que les uns et les autres ont souscrit à la (première)

Confession helvétique (celle de 1536) qui les contient. Mais voici ce qu'ils ne veulent pas : avoir l'air de consentir à cette règle tyrannique que la foi doive nécessairement être liée à certains mots et à certaines syllabes. Aussi, dans le cas où tel homme pieux, d'accord sur le fond des choses, se ferait scrupule de se servir de ces mots comme étant étrangers à la Bible, ne verraient-ils pas là une raison suffisante de le répudier.

Enfin, de mieux en mieux : non content de réclamer la tolérance en matière de terminologie dogmatique, Calvin ose s'exprimer avec une étonnante liberté sur les anciens symboles. Celui dit d'Athanase, il refusa carrément de le signer à la réquisition réitérée de Caroli. « Nous avons juré, disait-il, la foi au Dieu unique et non celle en Athanase, dont le symbole n'a été approuvé par aucune église légitime. » Mais le symbole même de Nicée, il se permet d'en révoquer en doute l'authenticité. « Est-il croyable que les saints Pères voulant, dans une formule aussi courte que possible, embrasser les choses les plus nécessaires, se soient amusés à un tel circuit de mots inutiles ? « Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu vrai de Dieu vrai » : quelle battologie ! A quoi bon ces répétitions ? C'est une cantilène plutôt qu'une confession de foi, où toute syllabe inutile est absurde. » — Après quoi, il déclare ne pas repousser ces symboles. Seulement, ici encore, il y a pour lui une question de liberté. Lui et ses amis « ne veulent pas aider à introduire dans l'église cette tyrannie que quiconque n'aurait pas parlé selon ce qu'un autre aura jugé bon de prescrire, serait tenu pour hérétique. »

Tel est le langage aussi libéral qu'évangélique, le langage vraiment protestant, que le jeune théologien français faisait entendre au synode de Lausanne de mai 1537. On aime d'autant plus à en recueillir l'écho qu'il allait se faire plus rare dans les églises de la Réforme. Déjà alors, dans les sphères dirigeantes du monde protestant, une attitude aussi indépendante passait pour n'être plus de saison. Avec le dogmatisme croissant un esprit de timidité et d'étroitesse en même temps que de diplomatie commençait à envahir ce qui restait encore

des hommes forts de l'âge héroïque, et les représentants de la génération nouvelle ne devaient se laisser gagner que trop aisément par la contagion. Calvin, qui s'en défendit le plus longtemps et avec le plus de fermeté, ne devait pourtant pas tarder à en ressentir les atteintes. Il ne se doutait pas, ce jour-là, des mortifications dont il payerait avant longtemps son bel accès de libéralisme. Pouvait-il prévoir qu'à deux ans de là, étant à Strasbourg, il rencontrerait de nouveau Caroli sur son chemin et qu'il aurait alors le crève-cœur de trouver les théologiens de la cité alsacienne, y compris son cher et vénéré Bucer, unanimes à le blâmer d'avoir refusé jadis de souscrire aux anciens symboles et de s'être exprimé trop librement à leur endroit[1]? Il devait s'y attendre d'autant moins qu'à Lausanne, et même à Berne, il avait eu malgré cela gain de cause.

Le Synode, en effet, et avec lui les deux pasteurs de Berne, tout prévenus qu'ils pouvaient être en faveur de Caroli, reconnurent que la doctrine de Farel, Viret et Calvin était irréprochable. Leur adversaire, déclaré calomniateur, était jugé presque unanimement indigne du ministère. Sentence confirmée quinze jours plus tard par un autre synode, réuni à Berne, auquel Caroli avait fait appel, et sanctionnée ensuite par décision du Conseil souverain. Se voyant ainsi publiquement désavoué, abandonné par ses protecteurs, et même banni du territoire de la République, le malheureux avait quitté Berne en secret pour n'avoir pas à faire amende honorable. Il s'était retiré à Soleure, où il entendit la messe, et de là avait passé en France. Il serait trop long, et d'ailleurs en dehors de notre sujet, de suivre les ultérieures fluctuations de cet esprit sans boussole, espèce de *heimatlose* spirituel, auquel les catholiques ne se fiaient guère plus que les protestants. Quant à Calvin et à ses deux frères d'armes, le jour même où il notifiait au Conseil de Lausanne la déposition de Caroli, celui de Berne leur accordait des « lettres testimo-

[1] Voir les lettres de Calvin à Farel du 8 et du 27 octobre 1539 (Hmjd. VI, 52 et suiv., 110 et suiv.).

niales de leur innocence[1]. » Mais tout en leur délivrant cette attestation d'orthodoxie, il crut devoir mettre une sourdine à leur triomphe : peu de temps après, il invitait les deux ministres de Genève à s'abstenir de répandre en terre bernoise (comme ils venaient, paraît-il, de le faire dans une assemblée de la Classe de Gex) leur opinion touchant les mots « trinité » et « personne », et à s'en tenir sur ce point à la confession de Bâle (la première helvétique)[2].

Le but en vue duquel Calvin et Viret avaient demandé que la controverse fût soumise à un Synode général n'en était pas moins atteint dans une certaine mesure : fermer la bouche à ceux qui se réjouissaient déjà d'apprendre que les ministres de l'église naissante étaient divisés sur des questions de doctrine ; avoir de quoi répondre à l'objection : « Avant de vous occuper à en amener d'autres à votre avis, tâchez donc de vous accorder entre vous ; » rassurer surtout les bonnes âmes qui déploraient de voir ébranlés par ces divergences les fondements à peine posés[3].

III

Malheureusement la bonne entente ne fut pas de longue durée. On s'était mis d'accord sur une grave question de doctrine ; un différend en apparence secondaire, une simple question de **rites ecclésiastiques**, allait mettre le feu aux poudres. C'est elle qui ramena Calvin à Lausanne au commencement d'avril de l'année suivante, 1538. Voici, aussi succinctement que possible, de quoi il s'agit[4].

Dans les congrégations réformées du Pays romand, Farel, le pionnier de la foi nouvelle, et la plupart de ses premiers compagnons d'œuvre avaient réduit les formes du culte au plus strict nécessaire. Rompant radicalement avec la tradition catholique, ils avaient pour principe d'en revenir aux

[1] Le 7 juin 1537 (Hmjd. IV, 238).

[2] Missive du 13 août (Ibid., 275 et suiv.).

[3] Voir la lettre de Calvin à Mégander, de février 1537 (Hmjd. IV, 190).

[4] Pour plus de détails voir, outre Ruchat, etc., Doumergue, t. II, p. 276 et suiv.

usages de la primitive église tels qu'ils les trouvaient attestés par le Nouveau Testament. C'est ainsi qu'ils avaient aboli tous les jours fériés autres que le dimanche; même la fête de Noël était reportée au dimanche précédent ou suivant. Ils avaient mis hors d'usage les « pierres baptismales » et remplacé les « oublies » de pâte non levée par du pain ordinaire. — Berne, sous ces divers rapports, s'était montrée beaucoup plus conservatrice. En fait de jours fériés elle avait maintenu, à côté du dimanche et des deux grandes fêtes chrétiennes coïncidant avec le jour du Seigneur (pâques et pentecôte), *quatre fêtes annuelles* tombant sur des jour de *semaine*[1]. C'étaient les anniversaires traditionnels de l'*incarnation* du Seigneur (appelé aussi fête de l'Annonciation et, dans le langage populaire, « Jour de la Dame »), de sa *nativité*, de sa *circoncision* (coïncidant depuis 1544, dans notre pays, avec le nouvel-an)[2], et de son *ascension*. En même temps que ces quatre fêtes de jours ouvrables, l'église de Berne conservait encore les *fonts baptismaux* placés généralement à l'entrée du chœur des églises, et, au lieu de pain commun, elle employait pour la communion les *hosties*, ou oublies, sans levain.

Or les Bernois, désireux d'établir autant d'uniformité que possible entre les églises de leur « gouvernance et régiment, » jugeaient convenable d'introduire leurs rites à eux dans les provinces nouvellement conquises. Ils invitèrent pareillement leurs combourgeois de Genève à « se conformer à eux. » Cette prétention parut à plusieurs exagérée et surtout très inopportune. Il s'ensuivit des discussions fort vives entre novateurs et conservateurs. Des deux côtés on était parfaitement d'accord pour reconnaître en principe que ces questions de rite rentraient dans la catégorie des *adiaphora*, où devait règner la liberté unie à la charité fraternelle. Mais

[1] Une légère inexactitude sur ce point s'est glissée dans ce qu'en dit M. Doumergue, p. 277.

[2] L'ancien usage du diocèse de Lausanne était de commencer l'année le 25 mars. En 1539 on fixa le nouvel an au 25 décembre selon la coutume de Berne, pour le reporter dès 1544 au 1er janvier.

les conséquences qu'on tirait de là n'étaient pas les mêmes. D'un côté, du côté de Farel et de ses amis, on disait: Puisque ce sont choses indifférentes, à quoi bon nous obliger à changer ce qui se pratique aujourd'hui, et réintroduire dans nos jeunes églises des cérémonies déjà tombées en désuétude? De l'autre, du côté de Berne et de ses adhérents, on répliquait: Justement, parce que cela ne tire pas à conséquence, rien ne vous empêche, et l'union plus étroite de nos églises vous conseille, de vous conformer à notre manière de faire. Personne ne se doutait au début que cette divergence de vues sur une matière aussi accessoire allait prendre les proportions d'une affaire d'Etat.

Afin de vider cette question qui ne laissait pas que d'agiter ministres et paroisses welches depuis plus d'une année, Berne résolut de la porter à l'ordre du jour d'un nouveau synode, qui devait s'ouvrir à Lausanne le 1er avril 1538. Le professeur Mégander, tombé en disgrâce vers la fin de l'année précédente pour cause de zwinglianisme intransigeant, ne faisait point partie, cette fois, de la présidence. La cheville ouvrière fut le pasteur Kuntz, de qui l'on pouvait être sûr qu'il ne mettrait pas de l'huile dans les rouages. Ce vétéran de la réforme bernoise, fils de paysans du Simmenthal, qui cherchait ses inspirations à Wittenberg bien plus qu'à Zurich, était, si possible, plus autoritaire encore que les seigneurs du gouvernement. Farel et Calvin avaient été convoqués, mais à la condition qu'ils n'auraient voix au chapitre que s'ils étaient résolus d'avance à « se conformer avec les Bernois touchant les cérémonies. » Dans ces conditions, ils ne prirent pas une part active à la discussion. Ils ne cherchèrent même pas à influencer les délibérations de l'assemblée par le moyen des amis qu'ils y comptaient. Aussi Kuntz n'eut-il pas de peine à faire voter l'adoption des rites bernois. Le synode y mit pourtant deux réserves: la première, que le pain non levé puisse être rompu ; la seconde, qu'il soit permis, les jours de fête tombant sur un jour ouvrable, de s'adonner en dehors des heures de culte à un travail ne troublant pas la tranquillité publique. Ayant obtenu l'essentiel,

MM. de Berne se montrèrent de bonne composition : dans l'édit rendu ensuite du Synode, ils entourèrent la réintroduction des baptistères et des pains azymes de toute sorte de ménagements. Ils ne l'exigeaient, disaient-ils, que « si toutefois cela peut se faire convenablement et sans scandale. »

Le grand tort du Sénat de Berne fut de ne pas se contenter du résultat obtenu dans son propre territoire, mais d'avoir tenu à le faire accepter tel quel par l'église de Genève. Cette insistance était d'autant plus fâcheuse que le gouvernement genevois sorti des récentes élections annuelles était composé des principaux adversaires de Farel et de Calvin, disons plutôt de Calvin et de Farel; car c'est précisément à ce moment-là que, dans la correspondance officielle de Berne et dans les registres du Conseil de Genève, le nom de Calvin commence à être mis avant celui de Farel[1]. Il semble qu'à Berne on aurait dû connaître assez la susceptibilité ombrageuse des deux prédicants en matière d'autonomie spirituelle, et d'autre part les dispositions malveillantes que nourrissaient à leur égard les hommes parvenus au pouvoir, pour ne pas aller, de gaîté de cœur en quelque sorte, jeter entre eux ce nouveau brandon de discorde.

Tout aurait pu s'arranger encore si Kuntz et, à sa suite, le Sénat dont il avait l'oreille, avaient bien voulu entrer dans les vues que Calvin et Farel soumirent, à Lausanne même, au prédicant bernois dans les pourparlers qu'il y eut entre eux à l'issue de la session officielle du Synode. Calvin ne se montrait rien moins qu'intransigeant dans l'affaire des cérémonies de l'église de Berne. Il était prêt à s'y ranger, à une condition pourtant: c'est qu'elles ne fussent pas imposées par l'autorité politique et sur un ordre venu des bords de l'Aar. Il était tout disposé, en revanche, à se conformer aux directions d'une autorité ecclésiastique, indépendante de toute pression du magistrat civil. En conséquence il demandait que toute décision fût ajournée jusqu'à la conférence des églises évangéliques de Suisse qui allait prochainement se

[1] Doumergue, p. 279, 4; 281, 4.

réunir à Zurich (à l'effet de délibérer sur la réponse à faire en commun à une lettre de Luther).

Mais Berne, déjà alors, n'était que trop habituée à voir les gens d'église s'incliner devant ses *sic volo, sic jubeo*. Elle ne tint aucun compte du désir des ministres genevois. En date du 15 avril, le Sénat faisait partir deux missives pour Genève, l'une à l'adresse de ses « très-chiers et féaulx combourgeoys » du Conseil, l'autre à celle de « très-docts, leurs très-chiers, singuliers amys et frères, Jehan Calvin et Guilliaume Farell, ministres en la Parole de Dieu. » Aux uns et aux autres il notifiait la décision du Synode de Lausanne, les priant de s'entendre « amiablement » au sujet de la meilleure manière de s'y conformer, et cela sans « suspendre l'affaire jusqu'à la journée qui se tiendra à Zurich. » Le Conseil de Genève qui, avant le Synode de Lausanne déjà, s'était empressé de décréter de son chef l'adoption des cérémonies bernoises, jugea sans doute inutile cet entretien « amiable » avec les ministres. Brusquant les choses, il leur mit le marché à la main. Au lieu de leur accorder le délai demandé, il porta l'affaire devant les Deux-cents, puis devant le Conseil général. La majorité de ces conseils résolut à son tour de « vivre selon les cérémonies de MM. de Berne » et décida que, puisque les prédicants ne voulaient pas obéir, ils devaient vider la ville dans trois jours. — « Eh bien, répondit Calvin lorsqu'on vint lui communiquer cet arrêt, à la bonne heure! Si nous eussions servi les hommes, nous fussions mal récompensés. Mais nous servons un grand maître, qui nous récompensera. » — Cela se passait le 23 avril, environ trois semaines après la clôture du Synode de Lausanne.

On sait que Berne prit peur en voyant le « grand scandale » et « déshonneur de la religion » causés par sa malheureuse insistance à requérir des choses qui, de son propre aveu, étaient « indifférentes en l'Eglise ». Elle essaya d'apaiser ses combourgeois de Genève et d'intercéder pour les prédicants « déchassés ». Elle le fit d'abord par lettre, ensuite, après la conférence de Zurich, au nom des cantons évangéliques, par

une députation dont Viret et le conseiller Huber furent les porte-parole. Trop tard ! Ceux de Genève s'obstinèrent à se montrer plus Bernois que Berne même. Et voilà comment le Synode de Lausanne de 1538 devint, indirectement, il est vrai, et bien innocemment, la cause du bannissement de Calvin, de Farel et de leur collègue aveugle, le pauvre Corauld.

Indirectement, dis-je, et innocemment ; car en réalité cet incident des cérémonies bernoises n'avait fait que précipiter à Genève une crise qui n'en aurait pas moins éclaté un peu plus tard. Calvin et Farel, dans la chaleur, et — on peut bien le dire, puisque Calvin en est convenu lui-même dans une lettre à son compagnon d'infortune[1], — dans l'excès de leur zèle réformateur, avaient « trop tendu l'arc[2] » depuis qu'ensemble ils dirigeaient l'Eglise de Genève. La majorité actuelle de la bourgeoisie était irritée de ce que, sous l'influence du précédent Conseil, on se fût montré trop dociles à la voix des deux prédicants. Elle s'en voulait après coup de s'être laissé imposer, d'abord leur discipline d'excommunication et ensuite la décision de jurer individuellement leur confession de foi ; discipline et confession qui posaient déjà toutes les bases du futur régime théocratique. L'affaire des rites n'avait été qu'une occasion, un prétexte que le parti nouvellement arrivé au pouvoir s'était hâté de saisir pour se soustraire, sous le couvert de l'autorité bernoise, à leur dictature devenue gênante.

Quant à Calvin, — excès de zèle juvénile, procédés imprudents, inexpérience mis à part[3], — sa pureté d'intention est hors de cause. En ce qui concerne spécialement la question rituelle, il avait agi avec quelque raideur peut-être, mais en homme parfaitement conséquent. Lui qui, dans l'affaire de Caroli, avait réservé sa liberté théologique en refusant de se

[1] Lettre datée de Strasbourg, 11 septembre 1538 (Hmjd. V, 111).

[2] W. Hadorn, *Kirchengeschichte der reformierten Schweiz* (Zurich, 1907), p. 115.

[3] *Ungeschickte Schärpfe* (rigidité maladroite ou déplacée), est-il dit dans le recez de la conférence de Zurich ; *imperitia*, avoue Calvin lui-même, tout en affirmant sa *puritas*.

laisser imposer un *schibbolet* d'orthodoxie par un homme qui n'avait pas qualité pour le faire, dans celle des rites bernois il n'a fait que revendiquer l'autonomie spirituelle du saint ministère en refusant de se laisser, en matière de culte, faire la loi par le pouvoir civil. Sur ce point-là il n'a jamais varié ni transigé. Et son exemple n'a pas été perdu.

SECONDE PARTIE

Pendant le ministère de Calvin à Strasbourg et depuis son retour à Genève.

1538-1564

Dans une étude plus détaillée que celle à laquelle nous pouvons nous livrer ici, il y aurait lieu, — abstraction faite des trois années passées à Strasbourg, 1538-1541, — de distinguer trois phases : une première, 1541-1549, durant laquelle l'influence de Calvin sur le milieu lausannois se heurte encore à des résistances locales plus ou moins vives ; la seconde, 1549-1558, où son ascendant s'y exerce sans rencontrer d'autre opposition sérieuse que celle qui venait du dehors, soit de telle autre classe du Pays de Vaud, soit de Berne ; une dernière, enfin, 1559-1564, où, par suite de la défaite du calvinisme à Lausanne, les relations de Calvin avec notre ville se trouvent réduites à un minimum. Pour aujourd'hui nous ne nous astreindrons pas à ce plan chronologique.

I

Pendant les trois années que Calvin passa à Strasbourg, en qualité de pasteur de l'Eglise française et de lecteur en théologie, ses relations directes avec Lausanne subirent naturellement une interruption. Même sa correspondance avec Viret fut très intermittente, tandis qu'il se faisait un échange de lettres incessant entre Strasbourg et Neuchâtel. Aussi est-ce essentiellement par l'intermédiaire de Farel que Calvin et Viret étaient tenus au courant de leurs faits et gestes respectifs. « J'ai bien, dira le pasteur de Strasbourg dans une de ses

lettres à celui de Lausanne, écrit cent fois à Farel *ea lege, ut mihi esset apud te internuncius*[1]. » A notre connaissance il ne s'est conservé, de ce temps-là, que sept lettres de Calvin à Viret et deux de Viret à Calvin. Il est vrai qu'à en juger par certaines allusions il doit s'en être perdu quelques-unes, mais pas beaucoup, du correspondant lausannois. Viret, en fait de correspondance, était dur à la détente. Il aurait pu dire à propos de ses lettres ce qu'il écrira un jour en parlant de ses ouvrages : *Nisi urgear, non tam ardeo ad opus*[2]. Calvin lui reproche à plus d'une reprise son mutisme. « Votre long silence, écrit-il en lui recommandant deux jeunes voyageurs, me fait beaucoup de peine. Il est tout à fait contraire à notre amitié. Faites en sorte de vous acquitter dorénavant mieux de votre devoir, si vous ne voulez me fournir un juste sujet de récrimination[3]. » Quelques semaines plus tard il se félicite d'avoir, par son billet, forcé Viret à rompre enfin le silence et à vaincre sa paresse. La réponse que Viret avait faite à cette semonce amicale est au nombre des lettres perdues.

La correspondance devint plus active depuis qu'en janvier 1541 Viret fut allé s'établir à Genève. On sait que dans cette ville le vent n'avait pas tardé à tourner. Autant on avait mis de passion à expulser ces prédicants, venus de France, qui prétendaient faire la loi aux enfants de la libre Genève, autant, au bout de deux ans à peine, mettait-on d'ardeur à rappeler Calvin comme l'homme providentiel, seul capable de sauver l'Eglise et la chose publique. Et de toutes parts se tournaient vers lui les regards de ceux qui avaient à cœur la cause de la Réforme en terre romande. Mais on sait aussi à quel point l'idée de retourner à Genève répugna d'abord à Calvin. « Je n'ai pu m'empêcher de rire, écrit-il à Viret dans

[1] 19 mai 1540 (Hmjd. VI, 227).

[2] Viret à Calvin, 7 février 1545 (*Calv. Op.* dans le Corpus Reformatorum, edit. Baum, Cunitz et Reuss, XII, 30).

[3] Mars ou avril 1540 (Hmjd. VI, 203). En latin, Calvin et Viret se parlaient naturellement à la seconde personne du singulier. Se tutoyaient-ils en français ? On l'ignore, puisqu'il ne s'est pas conservé d'eux de lettres échangées en cette langue. Mais cela me paraît peu probable. Entre Allemands ce serait différent.

l'une des lettres tout à l'heure citées[1], en lisant la partie de votre épître où vous vous montrez si soucieux de ma santé. C'est donc pour mieux me porter que je devrais aller à Genève ? Pourquoi pas plutôt droit à la croix ? (*Cur non potius recta ad crucem ?*) Mieux vaudrait périr tout d'un coup que d'être de nouveau mis à la question dans ce lieu de torture ! » En attendant que Calvin prît une détermination et que le colloque de Worms, puis la diète de Ratisbonne (auxquels il était député avec Bucer par le Conseil de Strasbourg) fussent terminés, le Sénat de Berne, cédant à de nombreuses et pressantes sollicitations, avait consenti à « prêter » le pasteur de Lausanne à l'église de Genève, abandonnée par les successeurs découragés de Farel et de Calvin. L'idée de cet *intérim* avait germé à Strasbourg. On l'avait saisie avec empressement à Genève où Viret avait laissé les meilleurs souvenirs, et elle fut vivement appuyée par Bâle et Zurich.

Le congé avait d'abord été accordé à Viret pour le premier semestre de 1541, puis pour l'année entière. Ensuite, bien que Calvin eût fait sa rentrée à Genève dès le mois de septembre, la permission fut prolongée encore pour un troisième semestre. Il est juste de remarquer que, dans la lettre par laquelle Calvin sollicitait à cet effet l'intercession auprès de Berne de ses amis de Strasbourg, il se montre très préoccupé du sort de l'église de Lausanne, privée depuis tantôt un an de l'un et du meilleur de ses pasteurs. « Il faut, écrit-il à Martin Bucer[2], avoir bien soin de veiller aux intérêts de cette église. Il en sera ainsi si vous demandez à Kuntz et à Sulzer (le successeur de Mégander) de ne proposer personne pour ce poste sans avoir requis l'avis de Viret et de Béat Comte (l'autre pasteur en titre de la paroisse de Lausanne).... Si l'on n'écoutait pas Viret, il est fort à craindre qu'il ne s'y introduise quelque peste qui infecterait tout le voisinage. » (Calvin recourait aux bons offices de Bucer parce que, ces années-là, le crédit des théologiens de Strasbourg était très grand à Berne, plus grand que celui de Bullinger, de Zurich.)

[1] Celle du 19 mai 1540.

[2] Le 15 octobre 1541 (Herminjard, VII, 289 ; *Calv. Op.*, XI, 298).

Le réformateur mit même tout en œuvre pour que le terme du congé de Viret fût prorogé indéfiniment. Il déclarait à qui voulait l'entendre qu'il ne pouvait plus se passer de cet excellent collègue. Lui et Farel appelèrent de nouveau à la rescousse Bâle, Zurich, Strasbourg. « Si Viret est rappelé, lisons-nous dans une lettre de Farel aux pasteurs de Zurich[1], c'en est fait de Calvin, et l'église de Genève tombe en ruine. » — Viret, de son côté, écrivait de Genève à l'antistès Myconius de Bâle :

« Comment faire pour servir au mieux les intérêts des deux églises qui nous sont confiées à Calvin et à moi ? Moins nous apercevons un moyen d'y pourvoir, et plus cela nous serre le cœur.... Le temps approche où je serai rappelé à Lausanne, et je ne sais de quel côté me tourner.... Croyez-moi, ma perplexité est extrême. Si je quitte Genève, je vois tous les inconvénients qui s'ensuivront, étant donné la grande pénurie de ministres et l'état de santé de Calvin, à qui presque seul je laisserais un si énorme fardeau. D'autre part, je ne puis rester ici sans l'aveu de Berne qui sera difficile à obtenir, Lausanne ne pouvant rester dépourvu plus longtemps.... Il me semble être dans la situation d'un homme qui, voyant brûler deux maisons amies, ne saurait de quel côté se porter de préférence, parce que les uns et les autres lui sont également chers. Aussi, tout ce que je demande au Seigneur, c'est qu'il me signifie clairement ma vocation, en quelque lieu qu'il me force à aller et qu'il lui plaise de se servir de mon travail. Quant à vous et à vos collègues, je vous conjure de nous aider de vos prières et de vos conseils, afin que nous soyons libérés de nos angoisses[2]. »

Ce furent les Lausannois qui tranchèrent la question. Ils s'opposèrent formellement à une nouvelle prorogation. Le conseil de ville envoya une ambassade à Genève pour redemander maître Viret, vu « la grande nécessité qui était en leur église[3]. » En effet, la place de Viret était demeurée va-

[1] Du 19 avril 1542 (Hmjd. VII, 456).

[2] Du 16 mai 1542 (Hmjd. VIII, 29 et suiv.).

[3] Voir Hmjd. ibid., p. 68, note 1, et 69, note 6.

cante ; la ville n'était desservie, à part quelques subsides temporaires, que par le second pasteur (B. Comte) et un « diacre ». Calvin était navré, mais le Conseil de Genève ne put faire autrement que d'accéder à la réquisition de celui de Lausanne. Vers le milieu de juillet 1542, après une absence de dix-huit mois, Viret reprenait ses fonctions ordinaires.

Une fois encore, — deux ans plus tard, — Calvin se mit en campagne pour que Viret fût cédé à l'église de Genève. C'était à une époque où la position du ministre de Lausanne était devenue momentanément difficile. Berne venait de dissoudre, à sa requête, l'aristocratique et très turbulente « abbaye (confrérie) des nobles enfants de Lausanne. » Dans une des lettres que les deux réformateurs échangèrent en cette occurence se rencontre, sur le compte de l'église de notre ville, un mot bien dur. J'ai à peine besoin de dire à quelle plume il a échappé. « Tâchez, écrivait le correspondant genevois, de vous procurer une occasion de vous évader le plus promptement possible.... Quand vous vous serez retiré ici, il nous sera plus facile de voir ensemble ce qui est le plus expédient, soit pour l'église de Dieu en général, soit pour *cette église abortive*[1]. » Aux yeux de Calvin l'église de Lausanne, en fait d'église, n'était qu'un avorton, n'étant pas dotée d'un régime disciplinaire à l'instar de celui de Genève.

Les démarches de Calvin, ainsi que celles des magistrats et des ministres de cette ville, se heurtèrent de nouveau à la résistance très ferme soit de la Classe, soit du Conseil de Lausanne. Celui-ci envoya derechef à Genève une ambassade qui, paraît-il, fut assez mal reçue. (On ne lui offrit pas le vin d'honneur, ce qui était considéré comme un gros affront.) — En même temps, MM. de Lausanne représentèrent à leurs seigneurs de Berne « les périls et dangiers que l'absence du dit maître Pierre Viret pourrait engendrer en leur église. » Quant à la Classe, elle trouva fort mauvais que, contrairement à tout ordre ecclésiastique, les ministres genevois, à l'instigation de Calvin, se fussent abouchés avec Berne avant

[1] Lettre du 21 juin 1544 (Hmjd. IX, 282).

d'en avoir conféré avec leurs frères du Pays de Vaud. En présence de cette double opposition, appuyée encore par les ministres de leur capitale, MM. de Berne, qui, à l'origine, avaient semblé disposés à entrer dans les vues de leurs combourgeois de Genève, leur écrivirent en un français de leur façon : « Que votre bon plaisir soit que ne vouliez prendre en mauvaise part, ains être contents, que ledit maître Pierre pour le présent demeure en son église ; ce que de son côté il veut et est contraint de faire, vous priant l'avoir pour excusé, vu que son devoir y est et qu'il ne peut scandalizer l'église à lui commise [1]. » Viret renonça en effet à la perspective, bien séduisante pourtant, d'aller travailler aux côtés de Calvin. Il le fit sans trop de peine parce qu'il se promettait alors d'heureux résultats de l'énergie que le gouvernement bernois venait de déployer contre la jeunesse dorée de Lausanne. « S'il eût plu au Seigneur, dit-il dans la lettre par laquelle il annonçait à son tour au Conseil de Genève qu'il restait à son poste [2], que la chose eût été parfaite comme la désiriez, je me fusse volontiers accordé à sa volonté. Mais je ne suis pas à moi, et je ne puis et ne dois répugner à la volonté de Dieu et à celle de son église par laquelle il me déclare la sienne. »

Calvin dut donc se résigner à laisser l'église, l'Ecole et la Classe de Lausanne en possession de l'homme qu'il considérait comme le plus précieux de ses auxiliaires. Quant à Viret, il donnait une preuve bien forte et bien touchante, tout d'abord sans doute, de sa filiale soumission à ce qu'il reconnaissait être la volonté de Dieu, mais aussi de son attachement au pays de sa naissance, en lui faisant de bon cœur le sacrifice de ses préférences personnelles. Il n'est pas douteux, en effet, que ses affinités électives le portaient plutôt vers cette Genève, où il avait eu naguère l'honneur d'être le collaborateur de Calvin et dont les fameuses *Ordonnances* de 1541 répondaient, bien mieux que le régime bernois, à son idéal

[1] Voir les lettres de Viret à Calvin, du 23 juin, et du Conseil de Berne à celui de Genève, du 4 juillet (Hmjd. ibid., p. 283 et 297).

[2] Le 10 juillet 1544 (Hmjd. ibid., p. 298).

ecclésiastique[1]. Dès lors il ne restait aux deux amis qu'à se dédommager de leur séparation en se visitant aussi souvent que les circonstances le permettaient, et surtout, en entretenant une correspondance d'autant plus nourrie. C'est bien ce qu'ils firent pendant les seize ou dix-sept ans qui s'écoulèrent entre ce jour de juillet 1542 où Viret, revenant de Genève, débarquait à Ouchy et cet autre jour de février 1559 où, déposé de son ministère à Lausanne, il alla rejoindre Calvin à Genève.

[1] En une certaine mesure il y avait mis lui-même la main. « L'influence de Calvin et de Viret, dit Herminjard, ayant été grande dans la commission genevoise qui prépara, de septembre à novembre 1541, les Ordonnances ecclésiastiques, Viret pouvait dire à Calvin (dans une lettre du 8 août 1542), sans vanterie : formam disciplinæ quam isthic *instituimus*. » (Hmjd. VIII, 88, note 3.)

(*A suivre.*)

QUELQUES GLOSES DES ÉVANGILES[1]

PAR

H. CHAVANNES

Quand un auteur écrit plusieurs années après les événements qu'il raconte, il est naturellement, et, la plupart du temps, inconsciemment influencé par les faits subséquents, lesquels colorent d'une teinte spéciale et plus récente les récits du passé. C'est là un fait certain, incontestable, une loi de l'histoire et de l'esprit humain, qu'il est aisé de constater dans les autobiographies en particulier. L'histoire littéraire en fournit de nombreux exemples: ils sont frappants dans les *Mémoires de Sainte-Hélène* et dans ceux d'*Outre tombe*, dont on voit clairement les auteurs projeter, plus ou moins involontairement, dans le passé leurs dispositions actuelles d'esprit et d'âme. Comme le dit de Châteaubriand un article du *Correspondant*[2]: « On peut à bon droit suspecter certaines de ses assertions. Il ne convient pas cependant de l'accuser de mensonges prémédités; toutes ses affirmations contiennent une part, souvent très grande, de faits véridiques, mais arrangés dans la magie de son style pour la plus complète beauté de son œuvre. »

Ce n'est pas seulement un intérêt littéraire, esthétique, ou bien encore la vanité, qui pousse les auteurs à fausser ainsi leurs récits. Le présent, avec le point de vue qui lui est

[1] Lu à la séance de la Société vaudoise de théologie, le 26 avril 1909.

[2] Février 1908.

propre, vient naturellement se placer devant le passé qu'ils décrivent; si bien que se glissent fréquemment dans le récit l'explication des événements, de leurs causes, de leurs conséquences, quelque bribe de philosophie de l'histoire. Une photographie ne se peut pas faire après coup. Aussi, pour avoir le tableau exact des faits et spécialement la représentation juste de l'impression qu'ils ont faite sur les contemporains, faut-il s'adresser aux feuilles du temps, ou aux mémoires, écrits jour après jour, pourvu encore, bien entendu, qu'avant de les présenter au public, on ne les ait pas retouchés, en leur faisant subir, ce qui est bien souvent le cas, une toilette appropriée.

On s'est naturellement demandé si les livres bibliques ont, eux aussi, payé leur tribut à cette loi de la psychologie que nous venons de rappeler, si les Evangiles en particulier, écrits bien des années après les événements qu'ils rapportent, les relatent comme ils se sont réellement passés, ou s'ils représentent parfois plutôt la tradition évangélique, telle qu'elle était au point de son développement, à l'époque de leur rédaction. Il ne faut en effet pas méconnaître que cette tradition fut « une élaboration constante et progressive des impressions reçues et des souvenirs gardés[1] » par les auditeurs de Jésus et des premiers apôtres. Aussi les adjonctions qu'on pourrait penser avoir été faites aux paroles de Jésus-Christ ne faut-il pas les attribuer aux rédacteurs des Evangiles seulement, mais pour une bonne part à la tradition orale antérieure, laquelle peut fort bien déjà avoir enrichi, développé, interprété en quelque mesure, tout comme aussi abrégé, condensé les paroles du Maître.

Il s'agit donc de savoir si les écrits qui fixèrent la tradition évangélique ont subi les conditions communes de la littérature et de l'histoire, ou bien s'il y ont échappé, comme l'estiment les partisans de la théopneustie. Cette théorie, qui attribue à la Bible une inspiration spécifique et exclusive, et la constitue en une autorité extérieure, formelle et infaillible,

[1] A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 175.

a précisément pour but de garantir la parfaite authenticité en même temps que l'autorité des récits, puisqu'ils sont censés être parole même de Dieu. Mais dès qu'avec la parfaite véracité des écrivains sacrés et leur indéniable inspiration religieuse et morale, on reconnaît franchement le caractère humain des Ecritures, on est bien forcé d'admettre que « les récits bibliques ont pu être l'objet de divers remaniements, involontaires durant leur transmission orale[1]. »

« On se figure, dit M. Edmond Stapfer[2], qu'accepter aveuglément toutes les paroles attribuées à Jésus dans les quatre évangiles c'est les respecter, et que ceux qui cherchent si elles sont fidèlement rapportées ne les respectent pas. Or, c'est exactement le contraire qui est vrai. Le véritable respect de la parole d'une personne qui a vécu autrefois et n'a pas écrit elle-même, est de se demander avant tout si ses disciples, tout respectueux qu'ils fussent et désireux d'être fidèles, étaient en mesure de l'être et l'ont été. Est-ce que trente-cinq ou quarante ans au minimum ne se sont pas écoulés avant la rédaction du plus ancien Evangile? Est-ce que Jésus avait rédigé lui-même un texte immuable, revu par lui pour une édition *ne varietur* et signé de sa main? » Cela revient à dire que, quelque respect que nous devions avoir pour les textes de l'Ecriture, nous sommes tenus d'en avoir un plus grand encore pour les paroles mêmes de Jésus, ce qui légitime la recherche de leur teneur exacte.

Quant à la mesure dans laquelle les Evangiles reflètent les modifications qu'ont subies les idées chrétiennes primitives, développement normal et progressif, ou déviations et déformations, on peut naturellement différer: tel exègète sera porté à exagérer cette action, tel autre à n'en pas tenir un compte suffisant.

I

Je prends un premier exemple de cette influence:

Dans la parabole rapportée Matthieu 22, le roi qui fait les

[1] Roger Bornand, *Revue de théologie* 1907, p. 248.

[2] *Revue Chrétienne*, mars 1908.

noces de son fils charge ses serviteurs d'aller dire à ses invités : « Voici, j'ai préparé mon dîner ; mes taureaux et mes bêtes grasses sont tuées,et tout est prêt, venez aux noces ; » puis, quand, au lieu de répondre à l'invitation, ils sont allés, l'un à sa métairie et l'autre à son trafic, que même les messagers ont été maltraités et tués, le roi, fort en colère, envoie ses armées pour faire périr les meurtriers et brûler leur ville ; après quoi, pour remplir la salle des noces, il fait chercher tous ceux qui se rencontrent dans les carrefours. Puis vient l'appendice à la parabole : l'homme qui, n'étant pas revêtu d'une robe de noces, est violemment expulsé du festin.

Il y a là plusieurs sortes d'invraisemblances, d'impossibilités même et d'incohérences. Est-il naturel que des invités à une fête tuent les messagers qui les convient, que des gens ramassés dans des carrefours soient, à une seule exception près, revêtus de robes de noces, et qu'au lieu de mettre l'intrus simplement à la porte, on lui lie les pieds et les mains pour le jeter dehors, où l'attendent et pleurs et grincements de dents ? L'abbé Loisy trouve l'expression bien forte pour exprimer la déception causée par la privation d'un bon dîner. Mais la rage du convive chassé pourrait bien être attribuée aussi, surtout peut-être, aux procédés d'expulsion dont il a été la victime, et en outre ces mots de pleurs et de grincements de dents, si courants chez Matthieu[1], avaient probablement, comme c'est souvent le cas des expressions proverbiales, perdu par le fréquent usage de l'acuité de leur sens propre. Dans la parabole des talents de Matthieu 25, on pourrait aussi supposer que ces termes de pleurs et de grincements de dents sont une adjonction aux paroles de Jésus-Christ, le fait que le talent est ôté à l'homme qui n'en avait reçu qu'un pouvant paraître terminer suffisamment et mieux la parabole. Mais revenons à celle du chapitre 22, qui nous occupe spécialement. Ces viandes grasses, qui, sous le climat de la Palestine, et de longs siècles avant l'invention des

[1] 8 : 12 ; 13 : 42, 50 ; 24 : 51 ; 25 : 30 et Luc 13 : 28.

frigorifiques, attendent qu'ait eu lieu la mobilisation des armées et l'expédition qui doit châtier les coupables, et brûler leur ville, cela peut bien surprendre. Et de quelle ville est-il question? N'était-ce pas celle du roi lui-même, car on ne peut vraisemblablement soutenir que ses invités en habitaient une autre que lui. Quant à l'envoi des armées et à la destruction de la ville, racontés avant le repas de noces effectué, on pourrait supposer qu'ils l'ont été par anticipation. Il arrive en effet souvent qu'après la mention d'un fait subséquent on reprend le récit de l'événement même; c'est le cas par exemple, quand, après avoir rapporté en ces termes l'impression produite par la guérison de l'homme possédé d'un esprit impur: « Et la renommée de Jésus se répandit aussitôt dans tous les environs de la Galilée, » Marc (1 : 28, 29) revient en arrière et dit: « Etant aussitôt sortis de la synagogue, ils allèrent dans la maison de Simon. » La notice de la renommée de Jésus, conséquence forcée du miracle, anticipe très naturellement sur ce qui est dit de la sortie de la synagogue. Mais le cas ne paraît pas le même dans notre parabole, où, après le récit de la destruction de la ville, le verset 8 commence par ces mots : « Alors (τότε) il dit à ses serviteurs : » les noces sont prêtes, etc.

On peut donc légitimement se demander si le Seigneur a vraiment pu prononcer cette histoire telle que la rapporte Matthieu ; n'aurait-elle pas paru ridicule à ses auditeurs?

Une explication pourrait peut-être venir à l'esprit : elle consisterait à dire qu'en racontant des fables, des paraboles, en faisant des comparaisons, les écrivains bibliques, exclusivement préoccupés de l'instruction qu'ils voulaient donner, de l'idée morale à enseigner, ne se souciaient guère de la vraisemblance des images qu'ils employaient: peu leur aurait importé de dire qu'un dîner préparé attendait des semaines peut-être, pourvu que l'idée de l'exclusion et de la punition des coupables fût exprimée. Eh bien, cette explication me semble plutôt mauvaise, les autres paraboles du Seigneur ne se départissant pas, me paraît-il, des conditions logiques de la vraisemblance; les personnages qu'elles mettent en scène

agissent en effet et parlent conformément à la nature des choses et aux circonstances données.

On est donc amené à conclure que, dans la parabole des noces, des traits s'appliquant au rejet par les Juifs des messagers de Dieu et à la récente destruction, assurément fort impressionnante, de Jérusalem, ont été, à bonne intention, je le veux, ajoutés au récit primitif, soit par le premier rédacteur déjà, soit par quelque copiste postérieur.

Les versets 6 et 7 de notre chapitre, qui rapportent le massacre des messagers et le châtiment des meurtriers, ont tout à fait le caractère d'une glose : le verset 8 se relie parfaitement pour la suite de la pensée au verset 5 que voici : « Mais eux, n'en tenant compte, s'en allèrent l'un à sa métairie et l'autre à son trafic, » après quoi le verset 8 poursuit des plus naturellement : « Alors le roi dit à ses serviteurs : le festin des noces est prêt, mais ceux qui étaient invités n'en étaient pas dignes. Allez donc, » etc.

De même en paraît-il être par exemple du verset 12 du chapitre 24 de Luc, qui coupe la suite naturelle des versets 11 et 13 : « Leurs paroles, est-il dit du récit des femmes, paraissaient à leurs yeux comme un conte et ils ne les crurent point.... Et voici deux d'entre eux se rendaient en ce même jour à une bourgade du nom d'Emmaüs. » Le verset 12, que Tischendorf a retranché dans sa huitième édition et qu'Albert Rilliet dit manquer dans quelques manuscrits, entre autres dans celui de Cambridge, interrompt la suite du discours, en disant : « Mais Pierre, s'étant levé, courut au sépulcre et s'étant baissé pour regarder il vit les linges seuls sur la terre, puis il s'en alla, admirant en lui-même ce qui était arrivé. » « On peut supposer, dit M. Godet[1], que c'est là une interpolation d'après Jean 20 : 1-10. »

Dans notre parabole des noces, ce qui semble confirmer l'hypothèse qui voit dans les deux versets dont nous nous occupons une adjonction postérieure, c'est une légère négligence de style, petite incorrection grammaticale qu'on peut

[1] *Commentaire sur saint Luc*, 3e éd., p. 559.

déjà remarquer dans la plupart de nos versions: le verset 6 porte en effet: *les autres*, tandis qu'il n'y a pas auparavant *les uns*. Les versets 5 et 6 commencent tous deux par οἱ δέ, qui se traduit par: Or ils, ou Mais ils, quand il n'est pas opposé à οἱ μέν. Si l'auteur avait voulu mettre en parallèle les indifférents et les violents, il aurait dû écrire dans la première partie de la phrase οἱ μέν, comme il le fait, au même verset 5, en disant: l'un à son champ et l'autre à son trafic: ὁ μέν... ὁ δέ. Pour faire donc concorder grammaticalement avec le texte ancien ce que nous tenons pour une adjonction, il aurait fallu changer le οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον en οἱ μὲν ἀμελήσαντες, petite correction que le glossateur a négligé de faire. Ce n'est pas que je donne une importance exagérée à cette remarque, admettant bien que l'auteur lui-même peut avoir commis une petite négligence de style, si même c'en est une, et avoir dit: les autres, quand même il n'avait pas dit précédemment: les uns. Mais admettons que cette raison toute formelle et grammaticale puisse être élaguée comme peu probante, restent toujours les raisons de fond, la pensée elle-même, qui porte à voir une glose dans notre récit.

Le motif qu'a probablement eu l'auteur de cette adjonction est qu'il aura trouvé trop générale et trop vague la parole du Seigneur, telle que la tradition la lui fournissait: instruit sur la véritable portée de la prédiction par la ruine de Jérusalem, il aura voulu la développer, la spécialiser, l'éclairer de la lumière qui avait été projetée sur elle par l'événement; il semble qu'il ait voulu, pour ainsi dire, corser la prophétie.

Les anciens auteurs ne se faisaient souvent pas plus de scrupules d'ajouter aux paroles qu'ils rapportaient ce qui pouvait en faire mieux comprendre le sens qu'ils n'en éprouvaient d'y faire des retranchements. M. D. Lasserre, dans sa récente thèse sur la critique des sources des Evangiles synoptiques (Genève, 1908, p. 49) rappelle de ce dernier cas un exemple typique: Clément d'Alexandrie cite tout au long le fragment de Marc 10 : 17-31, où Jésus dit qu'il n'y a personne qui ait laissé maison, ou frères, ou sœurs, ou père, ou mère, ou femme, ou enfants, ou champs à cause de lui et de l'évan-

gile qui ne reçoive maintenant, en ce temps-ci, cent fois autant, des maisons et des frères et des sœurs et des mères et des enfants et des champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle. Or Clément omet la mention des sœurs, des mères, des frères et des enfants, ayant probablement trouvé, dit M. Lasserre, un peu choquant pour la raison la promesse qu'on en recevra cent fois autant.

Mais, dira-t-on peut-être, les évangélistes se seraient-ils permis envers leurs sources écrites et la tradition orale concernant Jésus-Christ une liberté pareille à celle dont Clément ne se fait pas scrupule d'user à leur égard ?

L'étude comparative des Evangiles nous montre que leurs auteurs ne se bornent pas seulement à abréger les récits qu'ils rédigent ou à développer leur véritable sens, mais qu'ils les changent parfois notablement : nous en avons un exemple frappant dans la façon dont Luc, ou peut-être déjà le document qu'il utilise, modifie les paroles de l'ange auprès du sépulcre vide. Matthieu les rapporte en ces termes : « Il vous précède en Galilée ; là vous le verrez ; voilà, je vous l'ai dit » (28 : 4) ; Marc (16 : 4) s'exprime de même, à cela près qu'il remplace les mots : « Voilà, je vous l'ai dit » par « Comme il vous l'a dit ». Mais Luc (24 : 6) fait dire à l'ange : « Rappelez-vous comment il vous a parlé, quand il était encore en Galilée ». Comme il place à Jérusalem toutes les apparitions de Jésus ressuscité, il ne pouvait rien dire du rendez-vous en Galilée, donné, selon Marc, par l'ange et, selon Matthieu, par l'ange et par Jésus lui-même. La promesse du Seigneur de se montrer aux siens en Galilée est ainsi transformée par Luc en un simple souvenir du lieu où Jésus avait prononcé une prophétie touchant sa mort et sa résurrection ; le seul point de contact des deux récits est la mention de la Galilée, qui se conçoit bien quand il s'agit d'y faire aller les disciples pour retrouver leur Maître, mais est d'assez mince portée quand il est seulement question de situer des paroles qu'avait prononcées le Seigneur. On voit de quelle liberté les évangélistes usent parfois à l'égard de leurs sources.

J'ai cité il y a un instant le passage où le Seigneur promet

à ceux qui auront tout quitté pour lui cent fois autant, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants et des champs avec des persécutions. S'il faut bien traduire διωγμῶν par persécutions[1], on est surpris de cette mention faite conjointement avec celle des avantages de la famille et des biens terrestres promis, maisons et champs, ce qui semble faire supposer un état social paisible ; aussi peut-on se demander si nous ne sommes pas encore là en présence d'une adjonction postérieure, amenée par le fait des persécutions.

Dans la parabole que rapporte Luc en son chapitre quatorzième, — que ce soit une recension différente de Matthieu ou bien une autre parabole, — il n'est pas question de mauvais traitements envers les serviteurs, ni de ville détruite et d'ex-invités mis à mort ; il est simplement dit : « Aucun ne goûtera de mon souper » (verset 24) tout comme chez Matthieu, — quand on en retranche la glose, — « ceux qui avaient été invités n'étaient pas dignes. »

Dans la parabole des talents, Matthieu (25 : 14) se borne à parler d'un homme qui, après avoir remis diverses sommes à ses serviteurs, s'en va au loin, mais le but de son absence n'est pas indiqué. Luc (19 : 11 ss.), développant l'histoire davantage, fait de cet homme un prince, qui va prendre possession d'un royaume, que ses concitoyens ne veulent pas pour roi et qui, à son retour, fait égorger ceux qui se sont révoltés contre lui. L'abbé Loisy suppose que ces traits sont « adventices au récit primitif, que l'auteur a pensé à Jésus montant au ciel et que l'extermination de ceux qui ont protesté contre l'avènement de leur roi était la punition de Jérusalem et des Juifs qui ont rejeté le Christ[2]. » Mais on pourrait soutenir que ces détails, omis par Matthieu, nous ne

[1] Ce qui est probable, plutôt que par : ce qui s'en suit, ou ce qui suit la possession du champ, c'est-à-dire leurs revenus, comme on l'a aussi supposé ; διώκω peut en effet signifier poursuivre, rechercher avec ardeur, et ce qu'on recherche dans la possession des terres, ce sont bien leurs revenus ; mais cette interprétation paraît bien compliquée, et il est douteux que διωγμὸς puisse avoir ce sens, tandis qu'il a bien certainement celui de poursuite, persécution, expulsion.

[2] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 79.

savons, il est vrai, pour quelle raison, peuvent bien remonter jusqu'au Seigneur lui-même, qui aurait précisé de la sorte sa prophétie ; tandis que dans la parabole des noces, qui vient de nous occuper, il ne paraît décidément pas possible que Jésus ait parlé de gens massacrant des serviteurs venus pour les inviter et d'un roi qui mobilise des armées et fait une expédition vengeresse pendant que son repas de noces attend.

Une fois qu'on s'estime en droit de constater dans cette dernière parabole des traits postérieurs, échos d'événements subséquents qui ont été incorporés au texte, on peut se demander s'il ne pourrait pas en être de même dans d'autres cas, sur des sujets plus importants peut-être, ce qui revient à poser la question générale : possédons-nous toujours exactement relatées les paroles de Jésus-Christ ?

N'eussions-nous de ses discours qu'une seule et unique recension, un seul évangile, on pourrait taxer d'audace peu respectueuse et de grande désinvolture la tentative de dépecer ainsi les divines paroles pour en éliminer ce qu'on peut imaginer leur avoir été postérieurement ajouté ; mais en présence des textes multiples et différents qui nous sont parvenus, nous sommes bien forcément réduits à ce travail critique, quelque difficile et délicat qu'il soit, dangereux et troublant même qu'il puisse paraître parfois. Je ne parle pas, il va sans dire, de ces minimes divergences des paroles du Maître qui proviennent du fait que, traduites en grec de l'araméen, et cela par plusieurs, elles ne l'ont forcément pas toujours été sous la même forme ; et je ne fais pas état non plus de simples différences toutes formelles d'une même pensée, différences absolument inévitables dans des récits transmis d'abord par une tradition orale de plusieurs années. J'ouvre au hasard une synopse des évangiles : si Jésus a dit au paralytique, selon Marc (2 : 5) : « *Mon fils*, tes péchés te sont pardonnés, » il ne peut évidemment pas lui avoir dit, selon Luc (5 : 20) : « *Homme*, tes péchés te sont pardonnés. » C'est là sans doute une pure vétille, mais est-il de plus d'importance que Jésus ait dit, selon Marc (1 : 38) : « Allons aux bourgades voisines, afin que j'y prêche aussi, » ou selon Luc (4 : 43) : « Il faut

que j'évangélise aussi aux autres villes le royaume de Dieu, » ce qui, pour n'employer aucun des mêmes mots, ne change absolument pas la pensée ? On pourrait aller plus loin, et dire qu'il en est de même, quand Jésus dit à la femme syro-phénicienne, selon Matthieu (15 : 28) : « O femme, ta foi est grande, qu'il te soit fait comme tu le souhaites, » et selon Marc (7 : 29) : « A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille, » quelque différentes que soient, quant à la forme, ces paroles du Maître. Le Seigneur a-t-il dit, selon Matthieu (7 : 11) : « Si vous savez donner à vos enfants de bonnes choses, » ou selon Luc (11 : 13) « le Saint-Esprit ? » S'il n'a prononcé cette parole qu'une fois, il a dit l'un ou l'autre ; mais il peut fort bien l'avoir répétée sous une forme un peu différente. Il est des cas sans doute où ce dédoublement d'une déclaration des évangiles est légitime, mais on ne peut expliquer de la sorte toutes les différences qu'ils présentent : il n'y a pas eu deux crucifixions et la résurrection du Seigneur ne s'est pas répétée.

Dans l'annonce des persécutions que les disciples auront à subir, comment savoir si Jésus a dit simplement selon Matthieu (24 : 19) : « Alors ils vous livreront pour être affligés et vous tueront, » ou selon Luc (21 : 16), développant davantage la pensée : « Vous serez aussi livrés par vos pères et par vos mères et par vos frères et par vos parents et par vos amis ; et ils en feront mourir plusieurs d'entre vous, » ou bien selon Marc (13 : 12), qui précise encore plus les termes : « Or le frère livrera son frère à la mort, et le père l'enfant ; et les enfants se soulèveront contre leurs pères et leurs mères, et les feront mourir. » Est-ce Marc et Luc qui ont développé les paroles du Christ que rapporte Matthieu, ou ce dernier qui les a résumées ? Quel est leur texte exact et primitif ? cela est difficile à dire ; croyons qu'il n'est pas absolument nécessaire que nous le sachions. La plupart du temps ces divergences, extrêmement nombreuses, des évangiles sont fort peu graves, les paroles du Seigneur étant esprit et vie, et non pas lettre. Il est assez indifférent que Jésus ait dit que son père donnera à ceux qui le prient de bonnes choses, ou bien le Saint-

Esprit, car cela revient bien au même. Mais il est des cas où il est de plus d'importance de connaître la teneur exacte des paroles du Maître, où l'on peut être fort embarrassé, où la question reste en suspens, où, malgré les efforts de la plus saine, sage et respectueuse critique, *non liquet*. Ce n'est pas notre faute. Il faut avouer que la tâche de la critique biblique, à laquelle nous sommes condamnés, bon gré, mal gré, est souvent fort difficile et délicate, et qu'il est parfois bien malaisé de distinguer ce qui est adventice, et partant souvent accessoire, de ce qui est primitif et fondamental. Du reste, pour ne pas faire partie du texte primitif, telle notice ne doit point être tenue pour nécessairement fautive ; elle peut provenir d'une tradition orale bien fondée, ou de quelqu'un des écrits qui ne nous sont pas parvenus et dont Luc parle dans son prologue. Telle adjonction postérieure à la première rédaction du texte peut fort bien être tout à fait d'accord avec les enseignements du Seigneur, être un produit de l'Esprit qu'il a promis aux siens. C'est, pour le dire en passant, sur cette affirmation, étendue à tout le quatrième Evangile, que se fonde l'abbé Loisy pour prétendre à la haute valeur de cet évangile.

Dans la question, qui nous occupe aujourd'hui, des interpolations dans le texte, on ne doit pas trop se hâter de conclure et n'admettre des adjonctions que sur bonnes et valables raisons. Puis il faut se garder, tant qu'on peut, des idées préconçues ; c'en est une de déclarer l'Ecriture infaillible, une autre que les miracles et les prédictions sont impossibles. Si l'on nie la réalité de ces dernières par exemple, on ne se bornera pas à penser que l'annonce de la destruction de Jérusalem, mise dans la bouche du Christ, a été en quelque mesure influencée, précisée, colorée par l'événement, mais on rejettera naturellement toutes les paroles du Seigneur relatives à cette catastrophe [1]. D'une façon générale, nous ne saurions trop nous prémunir contre nos petites conceptions personnelles, car elles peuvent aisément nous porter à mettre

[1] Mat. 24, Marc 13, Luc 21.

en doute telle déclaration du Maître qui heurte notre point de vue souvent étroit. Il est telle conception familière aux écrivains sacrés qui nous est généralement assez étrangère, la proximité du retour du Seigneur entre autres. Parce que cette constante préoccupation des auteurs du Nouveau Testament ne joue plus pour nous le même rôle, penser que tout ce qui concerne la parousie dans les paroles de Jésus doive être attribué aux rédacteurs postérieurs des évangiles, ne serait-ce pas positivement méconnaître, dénaturer et mutiler ses enseignements ? Il a bien certainement parlé de son retour, ce qui n'est peut-être pas à dire du reste que ses auditeurs l'aient toujours bien compris.

L'histoire du monde et de l'église, l'expérience des siècles et les études historiques ont produit chez nous autres modernes une mentalité qui diffère très fort de celle que le judaïsme et l'hellénisme avaient constituée chez les auteurs du Nouveau Testament. On sait en particulier combien le point de vue des anciens touchant la propriété littéraire était différent du nôtre, et les autorisait à faire, en toute bonne conscience, ce qu'aujourd'hui nous serions tentés de nommer fraude. Cela peut expliquer bien des interpolations, adjonctions et modifications de textes ; tel discours en particulier étant souvent bien plutôt ce que tel ou tel a pu dire, ou dû dire, dans la circonstance donnée, que ce qu'il a réellement dit. On constate fréquemment le fait dans l'Ancien Testament, et il peut se rencontrer aussi dans le Nouveau ; ce procédé, commun aux écrivains de l'antiquité juive et payenne, se retrouve parfois jusque chez des auteurs modernes : on en a accusé, non sans raison, un Merle d'Aubigné [1].

Mais revenons à l'authenticité des paroles de Jésus-Christ. S'il est des cas où elle est évidente, où elle saute aux yeux pour ainsi dire, où nous ne pouvons autrement que de nous écrier avec les sergents : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme, » il est d'autres cas où la question peut plus légitimement se poser. Dans la parabole des noces nous avons

[1] Voir L. Gautier, *Introduction à l'Anc. Test.*, I, p. 180-182.

taxé d'interpolation rédactionnelle la mention des sévices des invités et leur terrible châtiment; mais cela n'a d'importance, nous le reconnaissons, ni pour la doctrine chrétienne en général, ni pour la question d'église.

II

Prenons maintenant un exemple qui concerne ce dernier point, la question d'église. On sait que l'évangile de Matthieu est le seul qui mette dans la bouche du Seigneur le terme d'église, ou d'assemblée, dans ces paroles : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon église, » et dans celles-ci : « S'il n'écoute pas l'église, qu'il te soit comme un payen et comme un péager[1]. » Jésus n'ayant jamais d'ailleurs parlé de l'église et de son organisation, ne l'ayant pas historiquement instituée comme société terrestre, n'ayant « point établi d'église » comme le dit avec raison M. Ernest Naville[2], on peut se demander si ce terme n'est pas une sorte de prolepse historique, le reflet d'un temps postérieur à celui de la vie terrestre du Christ, temps où les communautés chrétiennes étaient déjà organisées. L'abbé Loisy, reconnaît bien que « l'institution divine de l'église n'est pas un fait historique et démontrable, qu'elle est un objet de foi, » que « sa fondation est rattachée, d'après Matthieu 28 : 18-20, à une volonté du Christ immortel, non à une intention manifestée par Jésus avant sa passion. » « Il n'a pas réglé formellement, dit-il encore, les conditions d'un établissement terrestre qui remplacerait l'économie judaïque.... On n'a pu parler de l'Eglise que quand l'Eglise a existé... si Jésus avait parlé de l'Eglise, il n'aurait pas plus dit : « mon église qu'il ne disait « mon royaume[3]. » Il parlait en effet habituellement du royaume des cieux, ou de Dieu, ou de son Père.

Mais le savant abbé me semble aller trop loin, quand il affirme que Jésus ne disait jamais « mon royaume; » il a

[1] Mat. 10 : 18; 18 : 17.

[2] *Le Signal* de Genève du 10 avril 1909.

[3] Les Evangiles synoptiques, II, p. 8, 9. *Autour d'un petit livre*, 2e édition p. 161, 163.

pourtant prononcé ces paroles et par trois fois, quand il répondait à Pilate (Jean 18 : 36). Il est vrai que M. Loisy n'admet pas l'historicité du 4e Evangile et qu'en outre il pourrait dire qu'il faut plutôt rendre βασιλειά dans ce passage par règne ou par royauté; mais dans Luc 22 : 30, où Jésus dit : « Je dispose en votre faveur d'un royaume... afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, » on ne peut pas traduire « dans mon règne » ou « dans ma royauté » ; c'est bien ici positivement « dans mon royaume » qu'il faut dire. Quoi qu'il en soit, durant la vie terrestre du Christ, il est certain qu'il n'y avait pas d'assemblées en son nom, de réunions d'Eglise : elles n'ont eu lieu qu'après la glorification du Maître[1]. Mais à l'époque où l'évangéliste écrivait, le Seigneur une fois tout puissant au ciel et sur la terre et dirigeant les siens par son esprit, on conçoit qu'on pût employer ce terme d'église, qui eût été peu compréhensible aux propres auditeurs de Jésus. On objectera peut-être que le Seigneur a dit, concernant l'avenir, bien des choses qui étaient au-dessus de la portée actuelle de ses disciples. Sans doute, mais il n'en reste pas moins que l'expression de « mon église, » pour désigner une chose n'existant pas encore, est peu probable, et que, par contre, rien n'est plus naturel que l'emploi par l'écrivain d'un terme qui à son époque était devenu très courant. On pourrait toutefois se demander, tout en reconnaissant que le terme d'église a pris un sens particulier et nettement déterminé par suite de la constitution d'assemblées de chrétiens réunis au nom et après le départ du Maître, si Jésus n'a pas pu employer cette expression dans le simple sens de la réunion, du groupement, de l'ensemble de ses disciples. Il reste toujours que ce terme d'église, pour désigner le corps de ses disciples, ne lui était pas habituel. Ce ne paraît donc pas au Christ durant sa vie terrestre, mais après sa glorification qu'on pouvait faire dire « mon église. »

Une semblable anticipation de terme paraît se rencontrer

[1] *Les Evangiles synoptiques*, II, 92.

aussi dans ces paroles mises par Marc 9 : 11 dans la bouche du Seigneur : « Quiconque vous aura donné à boire un verre d'eau en mon nom, parce que vous êtes *à Christ*, en vérité je vous dis qu'il ne perdra pas sa récompense. » Ce terme de Χριστοῦ ne semble guère avoir pu être prononcé par Jésus, les disciples n'ayant été appelés *à Christ*, ou chrétiens, que bien plus tard.

De même en est-il probablement encore du passage où Jean (17 : 3) met le nom de Jésus-Christ dans la propre bouche du Maître, quand il lui fait dire : « C'est ici la vie éternelle qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, *Jésus-Christ.* » Encore ici nous pouvons remarquer que nulle part ailleurs Jésus ne s'est désigné ainsi par son nom et par son titre.

Si l'on venait à publier, mettons... les cours du professeur Samuel Chappuis, mort en 1869, et qu'on y rencontrât des expressions comme *christocentrique* ou *mentalité*, termes tout à fait inconnus, sauf erreur, il y a cinquante ou soixante ans, qu'on ne trouve en tout cas dans aucun dictionnaire un peu jauni, n'est-il pas vrai que ces expressions étonneraient, parce qu'elles détonneraient. Sans doute, pour ne pas employer les mots, on n'en connaissait pas moins les choses : l'état d'âme, la disposition d'esprit fut de tous les temps, et il n'est guère d'auteurs chrétiens, à commencer tout d'abord par saint Paul, pour lesquels Christ ne soit pas au centre de leur doctrine, mais les termes par lesquels on désigne couramment de nos jours ces notions sont tout modernes. N'aurait-il donc pas raison le critique qui, rencontrant ces néologismes dans un ouvrage de composition déjà ancienne, conclurait à une glose postérieure, à une infiltration dans le texte, datant de la fin du dix-neuvième siècle ? Je reconnais du reste que la chose serait plus aisée à constater, et les conclusions à en tirer plus certaines, que ce n'est le cas lorsqu'il s'agit de discuter l'emploi de mots d'une langue morte dès longtemps.

III

Après ce second exemple d'interpolation, qui vise la fondation de l'église et a sa principale portée dans la controverse avec l'Eglise romaine, je prends un troisième cas de glose présumable, qui touche à la morale cette fois, à savoir à ce qui concerne le *divorce*.

Selon Marc 10 : 11, d'accord avec Luc 16 : 18, Jésus a dit : « Quiconque répudie sa femme, et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de la première ; » mais Matthieu ajoute, et cela dans deux circonstances : « sauf en cas d'infidélité » ou d'adultère (*παρεκτὸς λόγου πορνείας. εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* 5 : 32, 19 : 9). On peut remarquer incidemment que dans la question des Pharisiens touchant la légitimité du divorce, Matthieu ajoute ces mots qui ne se trouvent pas dans les deux autres synoptiques : « pour une cause quelconque, » ce qui semble préparer déjà la restriction mise dans la réponse du Seigneur[1]. Ainsi donc, selon deux de nos évangiles, Jésus condamne absolument le divorce, comme l'église catholique[2], tandis que, d'après Matthieu, il y a une cause légitime de dissolution du mariage, qu'admettent orthodoxes grecs et protestants. Marc et Luc ont-ils omis la restriction réellement faite par le Seigneur, ou bien devons-nous reconnaître une interpolation chez Matthieu ? Ce qui appuierait plutôt cette dernière supposition, c'est déjà le fait que Paul, qui écrivait à une époque plus rapprochée de celle du Seigneur, ne mentionne pas le cas exceptionnel de l'adultère, quand il dit aux Corinthiens (1 Cor. 7 : 10, 11, 13) : « Que la femme ne se sépare pas de son mari, et que le mari ne laisse pas sa femme ; » cela ferait plutôt supposer qu'il condamnait, lui aussi, bien expressément le divorce. Mais ce qui me semble militer plus fortement en faveur de l'idée que la restriction chez Matthieu est une glose postérieure, c'est le fait que les enseignements du Seigneur ont généralement un ca-

[1] Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, 200.

[2] Concile de Trente, Sess. XXIV.

ractère très absolu : loin d'atténuer et de restreindre les préceptes de l'Ancien Testament, ils renchérissent bien plutôt sur ceux-ci, en leur opposant une morale supérieure. Jésus n'est pas venu affaiblir un seul des commandements de la loi (Mat. 5 : 19, 21, 22, 27). Celle-ci dit: tu ne tueras point; il défend de se mettre en colère témérairement contre son frère, et dans la haine il voit déjà le meurtre. La loi dit : tu ne commettras point adultère; le Seigneur taxe d'adultère la convoitise. Il interdit formellement la défense personnelle (Mat. 5 : 39, 40). Or, nous ne lui voyons indiquer aucune des restrictions que nous sommes portés à faire touchant le cas de l'injustice des réclamations, celui de la légitime défense et de l'appui à prêter aux faibles. « Le logion de Mat. 5 : 33-36 interdit, comme s'exprime M. Paul Chapuis[1], toute espèce de serment, dont le pharisaïsme était si prodigieusement prodigue, pour le remplacer, comme nous l'avons fait en terre vaudoise, par une solennisation de la promesse; aux yeux de Jésus, il s'agit d'une simple et catégorique affirmation, ou négation. Nombre de chrétiens, fort respectueux d'autre part des paroles du Maître, font une exception à l'interdiction du serment, quand il s'agit de le prononcer devant le magistrat, et cela malgré la parole du Seigneur pourtant catégorique et formelle: « Moi, je vous dis de ne pas jurer du tout. »

Les commandements du Seigneur sur les divers points que nous venons de mentionner étant donc absolus, n'est-il pas probable qu'il en est de même de celui qui concerne le mariage? En tout cas cela paraîtrait bien conforme à la manière générale de Jésus, disant encore par exemple : « Demandez et l'on vous donnera » (Mat. 7 : 7), sans stipuler ni exceptions ou restrictions, ni conditions.

On peut en outre remarquer en faveur de la glose, que permettre le divorce pour cause d'infidélité aurait été de la part de Jésus se mettre en contradiction avec la loi qui châtiait

[1] *Revue de Théologie*, 1903 : L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes, p. 212.

l'adultère de mort [1]. Ses adversaires n'auraient pas manqué de le lui objecter, quoique la peine fût probablement tombée de fait en désuétude, puisqu'on pouvait poser la question au Seigneur.

En résumé, je serais donc porté à conclure que la pratique des Eglises grecque et protestante, qui s'appuie sur les deux textes de Matthieu, est bien biblique assurément, mais que l'Eglise catholique, en interdisant le divorce, est plus fidèle au véritable enseignement du Christ.

Quant à savoir si les préceptes absolus du Seigneur peuvent et doivent toujours être mis en pratique dans la vie sociale, si pour le divorce entre autres on ne peut pas se réclamer de la dureté du cœur humain moderne, assez semblable au fond à celui des Israélites d'autrefois, c'est une autre question.

Bornons-nous à constater que, comme le dit l'abbé Loisy [2], « si l'on voulait faire l'application littérale à la conduite individuelle, à l'organisation sociale et au droit des gens, des conseils de renoncement et de charité donnés par Jésus-Christ, il n'y aurait à poursuivre la réparation d'aucune injustice et les bandits seraient les maîtres du monde ; le progrès du commerce et de la civilisation serait impossible ; les nations chrétiennes devraient se laisser exterminer par les autres. Avec la meilleure volonté d'observer la rigueur des préceptes évangéliques, la tradition n'a pu garder que leur esprit. Des prescriptions qui étaient en rapport avec la perspective prochaine du règne de Dieu ont dû subir de nombreux correctifs dans l'application, pour s'adapter aux besoins d'une société durable et aux conditions réelles du développement humain. » Ajoutons qu'il faut être « le doux anarchiste » qu'est Tolstoï et avoir « les outrances de son âme slave [3] » pour ne pas se laisser arrêter par les conséquences certaines de l'observance littérale des préceptes de Jésus-Christ. Mais la discussion de cette question, toujours actuelle, nous entraînerait bien en dehors de notre sujet, les

[1] Lév. 20 : 10. — [2] *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 593.
[3] *Semaine religieuse* du 10 avril 1909.

gloses et interpolations dans les Evangiles, et partant l'authenticité des paroles de Jésus-Christ.

Les partisans de l'inspiration spécifique de l'Ecriture oublient généralement que le recueil biblique, auquel ils font profession d'être si fortement attachés, c'est de la critique elle-même qu'ils le tiennent, à savoir des renseignements, du travail, des recherches, voire des suppositions et préférences des Pères de l'Eglise. Ces études des anciens inspirent aux autoritaires de nos jours une entière confiance (tout comme aux Anglicans les premiers conciles) ; mais dès que ce même travail critique est entrepris et continué par des savants modernes, ils le voient au contraire avec la plus grande méfiance et ils l'accusent généralement de ne faire que démolir. S'il démolit des conceptions purement humaines, des théories qui ne rendent pas compte des faits, il s'en faut réjouir, puisqu'en débarrassant la vérité des voiles dont elle a été recouverte on la fait briller d'un plus pur éclat. Mais pour ceux chez qui l'inspiration plénière, le canon dit providentiel et l'infaillibilité des écrits bibliques font absolument corps avec leurs conceptions chrétiennes, — comme c'est le cas de la souveraine autorité de l'Eglise pour les catholiques, — abandonner ces théories humaines, c'est, on le conçoit, positivement arracher une partie intégrante de la vérité, voire son indispensable garantie ; et ils accusent volontiers la critique moderne, comme je l'entendais dire tout récemment encore, de « faire brèche à Jésus-Christ ». « Si l'on constatait une seule erreur dans la Bible, me disait jadis un pasteur, je ne saurais plus que croire, » déclaration qui dénote assurément plus d'amour de l'à priori que de sérieuses études bibliques et montre combien l'on peut s'illusionner soi-même et calomnier, sans s'en douter, sa propre foi.

Un cliché qui n'est que trop répandu dans le monde chrétien, c'est que les travaux de la critique biblique sont tout négatifs ; on déplore les excès de ce qu'on appelle l'hypercritique. J'avoue n'avoir jamais bien saisi ce qu'il faut entendre par là : il me semble qu'il n'y a pas plus d'hypercritique que d'hypocritique, qu'il n'y a que... la critique, c'est-à-dire

l'emploi de notre jugement, de notre discernement chrétien, appliqué aux livres bibliques et à leurs origines. Je comprends qu'il puisse y avoir une mauvaise critique, celle qui, n'étant pas exclusivement préoccupée de la recherche impartiale de la vérité, part d'à priori et de partis pris, mais ces préjugés peuvent provenir aussi bien de la droite théologique que de la gauche, être traditionnels et conservateurs à outrance comme négatifs et démolisseurs. Se représenter la critique comme permise en dedans seulement de certaines limites qu'on ne saurait franchir, c'est la conception tout autoritaire du catholicisme. Il ne peut pas y avoir de chasse réservée en ce domaine. La critique doit être accessible à tous et n'admettre d'autre incompétence que l'ignorance, la mauvaise foi ou le parti pris.

Quant aux dangers que peuvent faire courir à la foi les résultats de la critique biblique, n'y a-t-il pas lieu de reconnaître, quant à l'authenticité des livres du Nouveau Testament, par exemple, qu'on est bien revenu des négations d'il y a cinquante ans; et quant au Pentateuque, d'après ce qui, dans une récente séance de notre Société, a été rapporté des dernières nouvelles de la bourse théologique, il paraîtrait que sur les actions de Moïse un mouvement de hausse se produit. Je doute fort que ces résultats eussent été amenés par de pieux anathèmes ou de simples récriminations dans quelque « Convention »; je crois plutôt que c'est au jeu normal et au travail sérieux de la critique qu'ils sont dûs et qu'en définitive le moyen le plus efficace de combattre la mauvaise critique sera toujours d'en faire de la bonne.

En résumé, pour répondre aux craintes qu'en suite des études comparatives des Evangiles on ne puisse plus savoir quelles sont exactement les paroles de Jésus-Christ, rappelons d'abord : que, si l'on ne parvient pas toujours à les reconstituer d'une façon littérale et certaine, c'est que bien souvent la question est de fort minime importance, comme nous en avons donné quelques exemples; ensuite, que les paroles du Christ, — je me plais à le répéter, — sont esprit et vie et non pas lettre morte.

A ce propos, qu'il me soit permis de faire la citation suivante touchant la parole du Seigneur à la Samaritaine : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité : »

« Le jour où Jésus prononça cette parole il fut vraiment fils de Dieu. Il dit pour la première fois le mot sur lequel reposera l'édifice de la religion éternelle. Il fonda le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps. Non seulement sa religion ce jour-là fut la bonne religion de l'humanité ; ce fut la religion absolue, et si d'autres planètes ont des habitants, doués de raison et de moralité, leur religion ne peut être différente de celle que Jésus a proclamée près du puits de Jacob. L'homme n'a pu s'y tenir, car on n'atteint l'idéal qu'un moment. Le mot de Jésus a été un éclair dans la nuit obscure ; il a fallu dix-huit cents ans pour que les yeux de l'humanité (que dis-je, d'une portion infiniment petite de l'humanité) s'y soient habitués. Mais l'éclair deviendra le plein jour et, après avoir parcouru tous les cercles d'erreurs, l'humanité reviendra à ce mot-là, comme à l'expression immortelle de sa foi et de ses espérances. »

Cette juste appréciation du spiritualisme de l'Evangile est de Renan[1] ; il n'a malheureusement pas toujours si bien dit.

Mais revenant à la question de la teneur exacte des paroles de Jésus-Christ, je conclus que dans nombre de cas la critique arrive à une quasi-certitude et bien souvent à une certitude complète.

A nous en tenir aux points particuliers que nous venons d'étudier, quant à la glose que nous nous sommes cru autorisé à reconnaître dans la parabole des noces, il n'en reste pas moins que le Seigneur a annoncé aux Juifs rebelles une terrible exclusion de son royaume, avertissement bien sérieux donné pour tous les temps à qui repousse les appels de la grâce divine.

Pour ce qui concerne l'Eglise, si Jésus de sa bouche hu-

[1] *Vie de Jésus*, 15e éd., p. 244.

maine n'a pas expressément dit « mon Eglise », cette expression n'en convient pas moins parfaitement au Christ glorifié et vivant aux siècles des siècles, en sorte qu'au point de vue de la doctrine de l'Eglise il est assez indifférent que, dans quelque circonstance de sa vie terrestre, le Seigneur ait, ou non, parlé de l'Eglise.

Et quant au divorce, il appert clairement que Jésus a proclamé la sainteté, partant l'indissolubilité du mariage. Il ne me semble donc pas qu'on soit fondé à dire que notre critique a tout ébranlé dans les enseignements du Seigneur et que ses résultats n'en sont que négatifs. On a comparé les paroles de Jésus-Christ à un roc que les vagues humaines ne peuvent renverser. Serait-ce donc le faire que de chercher à en dégager les quelques algues et petits coquillages qui s'y peuvent être attachés?

LE PARLER EN LANGUES

selon le livre des Actes [1]

PAR

ÉMILE LOMBARD

Les problèmes complexes et toujours renaissants que soulève la critique du livre des Actes ne sauraient faire ici l'objet d'une étude préalable qui devrait, pour signifier quelque chose, prendre une ampleur hors de proportion avec les dimensions du chapitre à introduire. Au reste ceci nous paraît hors de conteste : que l'on admette, avec Harnack, la tradition qui fait du médecin Luc l'auteur à la fois des morceaux en *nous* et de l'ensemble de l'ouvrage [2], ou que l'on persiste dans une opinion différente, c'est toujours avec les mêmes réserves qu'il convient d'utiliser en vue d'une reconstitution historique les endroits où l'auteur — quel qu'il soit — n'a pas été témoin de ce qu'il raconte, mais reproduit avec plus ou moins d'exactitude des témoignages antérieurs.

A propos du tableau que les Actes nous tracent des débuts de l'Eglise à Jérusalem, Harnack dit : « Il [Luc] n'a rien raconté qui ne lui ait été transmis.... Il est généralement digne de foi, tant que sa religion du miracle et sa qualité de mé-

[1] Voir livraison de janvier-avril.

[2] HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906 ; *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.

decin-thaumaturge n'est pas en jeu[1]. » La restriction est d'importance, on en conviendra, et fait la part assez large aux tendances personnelles qui ont pu influencer la composition du livre. Harnack est d'ailleurs d'une sévérité presque excessive dans le jugement qu'il porte sur la valeur de la source, selon lui orale, à laquelle appartient le chapitre 2. Il relève dans le récit de la Pentecôte une foule d'obscurités et de contradictions, qu'il croit pouvoir expliquer suffisamment par l'absence de sens critique et par les intentions plus littéraires qu'historiques du rédacteur[2].

C'en est assez, nous semble-t-il, pour montrer que ce n'est pas d'adopter préalablement, *en ce qui concerne les questions de date et d'auteur*, une attitude opposée ou favorable aux thèses traditionnelles qui doit modifier l'esprit dans lequel on aborde l'exégèse d'un fragment donné des Actes, et en particulier de celui dont nous avons à nous occuper maintenant. Le degré de créance qu'on lui accorde ne saurait dépendre que du résultat même de l'analyse critique qu'on en fait[3].

I

La notion du phénomène d'après Luc.

Par plusieurs de ses éléments, le récit d'Actes 2 concorde avec les dires de l'apôtre Paul. Il s'agit de ce que ce dernier appellerait une « manifestation de l'Esprit » (φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Qu'on remarque, au verset 3, l'emploi de ὤφθησαν (des langues comme de feu leur *apparurent*). Cet aoriste peut avoir le simple sens de se présenter, survenir à l'improviste (7 : 26). Mais il est employé en manière de terme technique pour toutes sortes de visions et apparitions surnaturelles

[1] *Lukas der Arzt*, p. 89.

[2] *Die Apostelgeschichte*, p. 152-153, 182-183.

[3] Cf. R. Knopf, in *Die Schriften des N.-T.*, I. Band, 2. Aufl., Göttingen 1907, p. 528. — Sur la portée de la démonstration de Harnack, sur ce qu'il dit notamment du récit d'Actes 2, notre sentiment est tout à fait conforme à celui de M. Maurice Goguel, *Annales de Bibliographie théologique*, mai 1909, p. 70 et suiv.

(Luc 1 : 11 ; 22 : 43; [cf. 1 : 22; 24 : 23]; Marc 9 : 4 et paral.; Actes 7 : 2, 35; 16 : 9; Apoc. 11 : 19; 12 : 1, 3), et en particulier pour les christophanies (1 Cor. 15 : 5-8; Luc 24 : 34; Actes 9 : 17; 26 : 16; 1 Tim. 3 : 16). Nous sommes en plein dans le domaine des ὀπτασίαι et autres phénomènes extatiques que Paul connaissait bien (2 Cor. 12 : 1; Actes 26 : 19). La formule : *ils furent tous remplis du Saint-Esprit* (v. 4), ne répond pas tout à fait à la façon dont l'auteur de 1 Corinthiens nous représente l'action de l'Esprit dans la glossolalie; là, c'est une puissance ou volonté étrangère qui vient supplanter le moi humain, tandis que le verbe πλησθῆναι assimile le πνεῦμα à une substance dont l'homme peut recevoir une mesure petite ou grande, assez grande dans le cas présent pour le remplir entièrement comme l'eau remplit le vase où on la verse[1]. Mais les mots suivants, si l'on en retranche provisoirement l'adjectif ἑτέραις, sont tout à fait dans la note de 1 Cor. 12-14 : *Et ils commencèrent à parler en langues..., selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer*. Chez Luc comme chez Paul (nous disons Luc pour la commodité du discours, sans vouloir par là trancher la question d'auteur), il s'agit donc d'une sorte de langage qui n'est pas de l'homme, mais de l'Esprit opérant dans l'homme (cf. 1 Cor. 12 : 4-11), en d'autres termes d'un phénomène d'automatisme verbal. Ce langage, quant à son contenu, consiste en une proclamation des grandes choses de Dieu (cf. Ps. 71 : 19), et ceci nous remémore les expressions προσεύχεσθαι, εὐλογεῖν, ψάλλειν, εὐχαριστεῖν, employées dans 1 Cor. à propos de la glossolalie. L'effet produit est tel que les assistants sont saisis d'un étonnement qui chez certains fait place à la moquerie. On accuse les inspirés, sinon d'être fous, du moins d'avoir bu (v. 12-13, cf. Eph. 5 : 18). Et la façon dont Pierre répond à cette accusation n'exclut pas l'idée d'un rapport quelconque entre l'apparence du phénomène et les marques extérieures de l'ébriété. Il s'efforce seulement de démontrer que l'inspiration est l'unique cause des transports attribués

[1] Cf. GUNKEL, *Wirkungen*, p. 29.

à l'alcool[1]. Le discours de Pierre, ajoutons-le, participe aussi de l'effusion pneumatique, comme l'indique ἀποφθέγγεσθαι, *effari* (2 : 14; cf. 26 : 25; Ez. 13 : 9; Mich. 5 : 12; 1 Chron. 25 : 1; Zach. 10 : 2) et nous rappelle par conséquent la ἑρμηνεία charismatique de 1 Corinthiens, avec cette différence que celle-ci donne le sens même de ce qu'on vient d'entendre, alors que Pierre se borne à expliquer la raison ou si l'on veut la signification providentielle de ce qui vient de se passer.

Cet accord est confirmé par les deux textes Actes 10 : 46 et 19 : 6, qui portent l'un et l'autre γλώσσαις tout court. Dans le premier il est question de la descente de l'Esprit Saint sur les païens de la maison de Corneille. Au grand étonnement des Juifs présents, ces gens se mettent *à parler en langues et à louer Dieu* (μεγαλύνειν τὸν Θεὸν, comp. 2 : 11). Dans le second, ce sont les disciples de Jean, convertis à l'Evangile paulinien, qui *parlent en langues et prophétisent*. Evidemment, si les Actes ne nous donnaient que ces mentions isolées du phénomène, la question ne se poserait même pas de savoir si Luc en a une autre notion que Paul.

Voilà pour les points de contact. Les divergences ne sont pas moins apparentes. Il est clair qu'au chap. 2, malgré la note donnée par les versets 12 et 13, l'essence miraculeuse du fait ne gît point pour le narrateur dans l'impossibilité où seraient les assistants de comprendre le langage que les disciples se mettent à parler. Tout au contraire, le trait qu'il juge essentiel est représenté par ces mots : *chacun les entendait parler dans sa propre langue* (v. 6), assertion deux fois réitérée en forme d'interrogation étonnée des assistants : *Comment chacun de nous les entend-il* [parler] *dans sa langue maternelle ?* (v. 8)... *Comment les entendons-nous, dans nos langues, parler des œuvres magnifiques de Dieu ?* (v. 11.) Entre ces deux membres de phrase parallèles sont énumérés les peuples divers auxquels appartiennent (par l'origine ou par l'habitat?) les hommes rassemblés à ce moment, et cette énumération ne peut avoir d'autre but que de souligner la

[1] Cf. HERDER, *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest.* Riga 1794. Sämmtliche Werke, XI. Theil, Carlsruhe 1829 (p. 1-78), p. 5-6.

merveille d'une telle unanimité de compréhension, dans un public d'une bigarrure ethnique aussi grande.

Or évidemment ceci ne cadre plus avec les données de 1 Corinthiens. A Corinthe, les inspirés ont pour auditeurs des compatriotes, et ne sont pas compris sans interprétation. A Jérusalem, c'est juste l'inverse : les disciples sont censés parler devant un auditoire des plus hétérogènes, et être compris néanmoins, soit que l'Esprit ait donné aux disciples « de savoir tous les idiomes et de les parler à volonté, » soit que leur parole ait paru « se traduire d'elle-même à tous les assistants[1], » soit enfin qu'il y ait eu à ce moment création d'une langue toute nouvelle, que chacun pouvait comprendre sans l'avoir jamais entendue auparavant.

De ces trois manières de concevoir le phénomène, laquelle rend le mieux compte de la pensée de l'auteur ? C'est là, en effet, la question qui se pose avant tout. Bien des exégètes ont eu le tort de croire que ce qui leur paraissait, à eux, le plus admissible, le plus conforme aux vraisemblances psychologiques ou autres, devait être nécessairement ce que l'auteur avait voulu exprimer.

La troisième interprétation, qui est celle de Gœthe[2], et que Wendt notamment développe dans la huitième édition du Commentaire de Meyer[3], n'a en tout cas pas le mérite d'introduire beaucoup de clarté dans le récit. « Les auditeurs, dit Wendt, quand bien même ils déclarent entendre leur langue maternelle, ont pourtant le sentiment que ce n'est pas véritablement leur langue maternelle qui est parlée, mais une nouvelle langue émanant de l'extase, intelligible pour eux comme leur langue maternelle sans être identique à celle-ci[4]. » Gœthe se représentait la chose autrement, au moins en ce qui concerne l'impression produite

[1] Cf. RENAN, *Les apôtres*, p. 65. Il admet le premier sens pour 2 : 4, et le second pour 2 : 5 et suiv.

[2] GŒTHE, *Was heisst mit Zungen reden?* Sämmtliche Werke, Stuttgart, 1869, III. Band, p. 79-80.

[3] MEYER, *Die Apostelgeschichte*, 8. Aufl., bearb. von WENDT, Göttingen, 1899.

[4] *Op. cit.*, p. 87.

sur les auditeurs. « C'était cette langue simple, universelle, dont la recherche a fatigué inutilement tant de puissants cerveaux.... Chacun croit entendre sa langue parce que chacun comprend ce que disent les inspirés.... Mais tous n'avaient pas les oreilles ouvertes pour entendre. » D'après Billroth, cette langue improvisée sous le souffle d'en haut aurait été, à Jérusalem comme à Corinthe, ce que nous appellerions une sorte d'espéranto mystique, une *Mischsprache* « qui contenait en une certaine mesure les éléments ou rudiments des langues historiques les plus diverses. Cette langue élémentaire, — la seconde par rapport à la langue primitive de l'humanité, — était aux véritables langues parlées plus tard par les peuples chrétiens ce que le christianisme primitif lui-même, avec ses signes et ses miracles, fut aux Eglises historiques et nationales des temps postérieurs[1]. » Tout cela, comme on le voit, est plutôt de la littérature que de l'exégèse. Le texte dit que les témoins reconnaissent *leurs propres langues;* cela ne revient pas à dire qu'ils comprennent *aussi bien que* leurs propres langues un langage nouveau pour eux. D'ailleurs on se trompe fort en croyant arriver par cette voie à une représentation de la scène plus acceptable à notre point de vue moderne. Pas plus qu'une langue existante, un langage nouveau ne saurait être compris du premier coup, — à moins qu'il ne se compose uniquement d'exclamations et de gestes, et il s'agit manifestement ici de quelque chose de plus. L'idiome somnambulique de Mme Hauffe, véritable *Mischsprache* par la multiple provenance des mots dont il était formé, — avait beau se donner pour élémentaire, inné et primitif: on *l'apprenait* comme un autre, quoique sans doute plus vite qu'un autre parce qu'il ne comprenait qu'un petit nombre d'expressions. Une glossolalie peut, il est vrai, comme le dit Harnack, « agir suggestivement[2], » susciter chez l'auditeur une représentation de sens non en rapport avec la signification des mots. Mais alors c'est un

[1] Billroth, *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther*. Leipzig 1833, p. 178.

[2] Harnack, *Die Apostelgeschichte*, p. 69.

nouveau facteur psychologique qui intervient ; au charisme d'invention verbale que les uns auraient reçu devrait s'ajouter, pour les autres, le charisme de compréhension, ce dernier leur devenant aussi nécessaire que si les disciples ne parlaient qu'araméen. Et tout se complique ainsi bien inutilement.

Reste donc à choisir entre les deux premières hypothèses. L'une met le miracle du côté de ceux qui parlent (don de s'exprimer en diverses langues jusqu'alors ignorées), l'autre du côté de ceux qui entendent. Celle-ci à son tour est susceptible de se présenter sous deux formes : audition en plusieurs langues des paroles araméennes, ou simple intelligence du sens de ces paroles[1]. A les prendre dans leur stricte littéralité, des termes comme ceux-ci « chacun de nous les entend, dans sa langue, proclamer les magnificences de Dieu, » ne peuvent s'appliquer à un miracle accompli en la personne des assistants qu'à la condition que ce miracle consiste en une multiple et magique transposition auditive : les assistants percevraient les sons et les mots dans leurs langues maternelles, alors que les disciples parleraient toujours le dialecte palestinien. Mais la différence est un peu bien subtile pour avoir été sentie par l'auteur ; on peut admettre, à la rigueur, que des termes qui semblent évoquer une diversité de perception acoustique soient employés à propos d'une traduction mentale.

On aurait ainsi à se représenter un cas de transmission de la pensée sans l'intermédiaire des mots. Des faits de ce genre ont été signalés, surtout chez des individus en état d'hypnose ou de somnambulisme. Le magnétiseur Lafontaine raconte que son sujet, la somnambule Clarisse, répondait dans sa

[1] Cf. B. Suarez, *De Gratia*, Prol. 3, c. 5, N° 48, cité par Du Prel, *Die Entdeckung der Seele*, p. 247-248 : « Duobus autem modis cogitari potest hæc gratia communicari fidelibus : uno modo : ex parte audientium, alio modo ex parte loquentium. Prior erit, si prædicator, una tantum verborum prolatione et in solo idiomate proprio loquens, simul ab omnibus audientibus diversarum linguarum intelligitur, quod potest dupliciter accidere, scilicet, vel quia omnes verba ejusdem idiomatis audientes significationem eorum percipiunt, vel quia, licet concionator unius linguæ verba profert, in auribus audientium multiplicantur. »

langue maternelle (le français) aux questions qui lui étaient posées en anglais, en espagnol, en portugais, en allemand et en italien. Un assistant l'interrogea en hébreu. Ne sachant pas cette langue, il s'était fait donner par un ami une phrase hébraïque qui pour lui ne signifiait rien. Clarisse le pria de répéter, puis elle dit : « Monsieur se moque de moi, il ne comprend pas lui-même la question qu'il m'adresse. » Une autre personne, qui savait l'hébreu, relut la phrase et Clarisse en indiqua aussitôt le sens exact en français[1]. Carré de Montgéron, dans son ouvrage sur les convulsionnaires jansénistes, parle d'une demoiselle Dancogné chez qui le même don se serait manifesté. « Il lui arrive souvent, dans certains temps de ses extases, d'entendre le sens de tout ce qu'on lui dit en quelque langue qu'on lui parle, et de répondre à tout d'une manière fort juste[2]. » Mentionnons aussi le cas très curieux communiqué par le Dr Quintard, en 1894, à la Société de médecine d'Angers : Un enfant, normal à tous autres égards, lisait mentalement la pensée de sa mère, parfois contre le gré de celle-ci, et pouvait traduire n'importe quelle phrase étrangère, pourvu toujours que sa mère en connût le sens[3].

Du Prel expose comme suit le plan d'une expérience destinée à fournir une reconstitution approximative de la scène racontée par Luc : « Soit un magnétiseur, et plusieurs somnambules en rapport magnétique avec lui. Admettons qu'il y en ait six, toutes de nations différentes. Si donc le magnétiseur vient à se servir d'une langue connue de lui, mais ignorée des somnambules, — le chinois par exemple, — alors toutes comprendront, et chacune lui répondra dans sa langue maternelle ou exécutera les suggestions formulées en chinois[4]. »

Sans qu'on doive à priori la déclarer impraticable, cette

[1] La Fontaine, *Mémoires d'un magnétiseur*. Genève 1866, t. I, p. 146-147.

[2] Carré de Montgeron, *La vérité des miracles*, etc., t. II. *Idée de l'état des convulsionnaires*, p. 73.

[3] D'après Delanne, *Recherches sur la médiumnité*, p. 207.

[4] Du Prel, *op. cit.*, p. 245.

expérience, on en conviendra, exigerait pour réussir un concours de circonstances assez exceptionnel. Et quoique des « cas extrêmes » puissent se rencontrer, on ne se représente pas bien une assemblée entière participant spontanément à l'état de réceptivité hypnotique grâce auquel la transmission s'établirait. Mais il y a plus. Comme nous l'avons dit, toutes ces considérations de possibilité expérimentale doivent être subordonnées à la question de conformité exégétique. Or, dans notre deuxième chapitre des Actes, si les versets 6, 8 et 11 s'attachent au côté subjectif du phénomène, le verset 4 présente incontestablement le don des langues comme une faculté octroyée *aux disciples*, non à leurs auditeurs. Dira-t-on que Luc a confondu les deux notions? C'est possible, mais non nécessaire à l'explication du texte. Pour rendre l'impression produite par un miracle philologique (*Sprachwunder*), il était naturel de faire dire aux personnes présentes: « Nous *entendons* dans nos langues respectives ces hommes parler... », et ainsi s'expliquent les versets 6, 8 et 11, tandis qu'un miracle qui n'affecterait que l'ouïe ou l'intellect des assistants (*Hörwunder*) est contraire aux termes du verset 4. L'Esprit donne aux disciples, — c'est dit positivement, — de parler *d'autres langues*, autres par rapport à leur idiome maternel. Et quoique cette expression, en elle-même, puisse aussi s'appliquer à des formes diverses de pseudo-langage ou de glossopoïèse, le sens dans lequel l'auteur la prend est rendu assez clair par la corrélation qui existe entre le verset 4 et le verset 11, entre les deux adjectifs ἕτεραι et ἡμέτεραι (langues *étrangères* au point de vue des disciples, *nos* langues au point de vue des assistants étrangers[1]).

[1] Pour écarter cette signification seule normale, on a voulu prendre le mot γλῶσσα, au verset 4, dans le même sens physique qu'au verset 3, comme si les disciples étaient censés parler avec les langues ardentes descendues du ciel. Entre l'apparition de ces formes ignées, et celle des idiomes parlés surnaturellement, la corrélation est évidente, mais elle ne va pas au delà du rapprochement symbolique auquel prête le double sens de γλῶσσα. Wendt prétend que διάλεκτος est mis aux versets 6 et 8 pour éviter une équivoque avec cette acception physique dans laquelle le mot « langue » serait pris plus haut. Mais il était naturel

II

Des manifestations dites de xénoglossie.

Les interprètes ecclésiastiques n'ont donc fait que suivre la pensée de l'auteur des Actes en voyant dans ce qu'il décrit une manifestation de *xénoglossie* ou parler en langues étrangères non apprises. Ce point étant élucidé, il importe de nous demander s'il est des phénomènes qui répondent de près ou de loin, en réalité ou en apparence, à cette définition traditionnelle.

Nous remarquons d'abord que même les glossolalies les moins susceptibles d'être identifiées à une langue qui existe et qui se parle, renferment des mots authentiques ou faiblement déformés, pris très souvent, et on peut dire de préférence, en dehors de l'idiome national du sujet. Rien n'est plus naturel. A cet égard comme à bien d'autres, nous modifions, nous altérons, nous n'inventons rien. Notre mémoire est encombrée de réminiscences verbales qui s'imposent bon gré mal gré à notre imagination en quête d'inédit. Et tout effort dans ce sens n'aboutit qu'à remplacer le connu par le moins connu, les clichés mémoriels de la langue familière par des formes empruntées ailleurs. L'homme qui s'appliquerait le plus délibérément à fabriquer un jargon sans ressemblance avec quelque langue que ce fût, ne parviendrait à éviter ces reproductions machinales de mots étrangers que dans la mesure où, ne connaissant absolument que sa langue maternelle, il en serait réduit à la déformer plus ou moins habilement. A plus forte raison comprendra-t-on que le désir de parler une langue ancienne ou étrangère, lorsqu'il entre en jeu, agisse comme une puissante suggestion pour ramener du fond du subconscient les bribes linguistiques qui s'y trouvent enfouies.

Comme on l'a pu voir[1], Mme Hauffe avait composé sa « lan-

de dire *dialecte* pour varier, ou pour ajouter un élément de diversité linguistique, une langue pouvant comprendre plusieurs dialectes.

[1] Voir premier article, p. 40.

gue intérieure » en bonne partie de formes verbales non allemandes. Des philologues, consultés, en trouvèrent un certain nombre à rapprocher du copte, de l'arabe, de l'hébreu. Ainsi *bjat* s'expliquerait par la combinaison de l'article copte *pi* et de *iad*, en hebreu « main » (comparez *pi-jogi*, les brebis). *Bianachli* fut mis en rapport avec la racine hébraïque אנח qui donne le sens de « soupirer ». Nous citons ces étymologies sans naturellement les garantir. La voyante se servait pour désigner Dieu du nom de *El Schaddaï*, et connaissait aussi la forme *Elohim* (Remarquons à ce propos que parmi les mots d'une langue, le nom donné à Dieu est un de ceux que le hasard d'une lecture ou la conversation de quelqu'un de lettré peut le plus facilement apprendre à une personne ignorante). Il y aurait à noter aussi une certaine proportion de mots italiens plus ou moins déformés ou détournés de leur sens : *Bona*, *finto*, *girro*, etc. Kerner eût été peut-être en mesure de déterminer par quelle voie ces matériaux linguistiques étaient venus dans la possession de son sujet, femme sans instruction. Mais il ne paraît pas s'être mis en frais d'investigation à cet égard, préférant admettre qu'il avait affaire à une « langue de l'âme, » originelle et intuitive et proche parente des idiomes orientaux à cause des prétendues traces laissées dans ceux-ci par la langue que l'homme aurait parlée avant la chute. On ne peut dénier à cet ensemble bigarré, où prévaut le caractère de fabrication verbale, la sonorité, l'abondance de voyelles pleines et de sons gutturaux, dont le profane se contente en fait de « cachet oriental. »

Le martien de Mlle Smith renferme entre autres des mots magyars dont elle n'avait aucune connaissance à l'état de veille. Ils sont, dit M. Henry, « moins déformés que les mots français qu'elle s'applique naturellement à déguiser, tandis que le magyar ne lui paraît pas requérir cette précaution[1]. »

Dans le pseudo-langage, on constate aussi un fort mélange de mots ou fragments de mots étrangers. Les manifestations

[1] HENRY, *Le langage martien*, p. 17-18.

glossolaliques de Le Baron furent influencées dès le début par l'idée d'une réincarnation égyptienne. Pendant la séance d'expériences spirites où ses premiers automatismes se produisirent, une personne douée de « clairvoyance » déclara voir au-dessus de lui des fantômes d'anciens Egyptiens. Et dès lors ses élucubrations subliminales s'orientèrent vers le pays et vers l'époque d'où ces revenants... revenaient. C'est ainsi qu'il reçut, de sa propre bouche mue automatiquement, une révélation d'après laquelle lui Le Baron aurait été Ramsès. Il alla consulter un occultiste qui se disait en relation avec un prêtre de la maison de Ramsès, et ce personnage, — bien placé, on en conviendra pour lui donner confirmation de cette nouvelle sensationnelle, — lui tint *un discours en langue étrangère* (aussitôt traduit par un sténographe-interprète) dans lequel il le saluait comme ce grand roi en personne. Le Baron devait trouver le parachèvement naturel de tout ce petit roman réincarnationniste dans le langage étrange qu'il se mit à parler un beau jour, langage qui voudrait être égyptien et qui n'y parvient guère, malgré certaines intercalations naïvement tendancieuses comme *Ra* et *Egypto*. D'autres trouvailles du même acabit font penser à l'Inde (*Indo*) ou à l'Assyrie (*Ilu*). Le Baron, qui mit l'ardeur la plus louable à rechercher la provenance de ses émissions automatiques, déclare y avoir constaté en proportion notable des apports de dravidien primitif et de British Indian; mais il n'indique pas lesquels et nous serions fort empêché de le faire à sa place. Par contre nous relevons certains vocables comme *iste*, *inde*, *terra* qui jettent une note bien latine au milieu de ce charabia soi-disant oriental [1].

Si l'on parcourt les autres textes du même type transcrits dans notre premier article[2], on y trouvera de ces mots d'origine étrangère, qui représentent naturellement un moindre effort pour la subconscience que des agrégats phoniques absolument inconnus. Ainsi *hippos* et *aristos* sont deux mots

[1] Le Baron, art. cité des *Proceedings*.

[2] Page 35.

d'un grec irréprochable, à cela près que le sens n'y est pas. Dans un curieux ouvrage destiné à réfuter l'erreur d'Irving touchant le parler en langues, un prophète irvingien désabusé, George Pilkington, cite plusieurs « utterances » où l'on reconnaît, à côté d'expressions anglaises modifiées par défectuosité d'articulation (*Holimoth holif awthaw Holy, most holy Father*), des mots qu'on interprétait tant bien que mal d'après le latin ou l'espagnol : *Hozeghin alta stare* (Hosanna in the highest), *Casa sera hastha caro* (This house will still be in my care[1]). Des traductions de cette espèce sont toujours sujettes à caution. Il est clair que des phénomènes empruntés à des langues réelles peuvent figurer dans un assemblage pseudo-verbal au même titre que des vocables factices et y jouer tout comme ceux-ci un rôle de pur remplissage.

Ces irruptions fragmentaires de mots étrangers, à ne considérer que les plus caractéristiques, n'ont rien d'extraordinaire, ni à notre point de vue de probant. Il n'y a pas besoin d'avoir poussé bien loin ses humanités pour s'être trouvé en situation d'absorber des expressions grecques, latines ou autres. Et la distance est grande entre le parler en langues de la conception traditionnelle et ces réminiscences étrangères machinalement reproduites qui se mêlent au pseudo-langage sans en modifier le caractère essentiel. Cependant on s'élève de là vers des manifestations plus rapprochées de la xénoglossie proprement dite. Prenez des mots latins quelconques dont le groupement ne donne aucun sens ou tout au plus de vagues velléités de signification : *Inclitus caveam iste sceleris pavidum.* Prononcez-les à la suite les uns des autres en imitant la diction continue et ponctuée du langage rationnel. Un bachelier ès lettres classiques pourra fort bien s'imaginer qu'il entend une phrase latine, surtout si un débit trop rapide ou pas assez distinct lui donne à croire qu'il ne comprend pas faute de bien entendre. Et les chances

[1] George Pilkington, *The Unknown Tongues discovered to be English, Spanish and Latin ; and the Rev. Edw. Irving proved to be erroneous in attributing their utterance to the influence of the Holy Spirit.* London, 1831, p. 20, 22.

d'illusion seront à peu près aussi grandes si vous entremêlez à ces mots incohérents, mais réels, des pseudo-mots d'apparence et d'intonation latine : *onorus*, *novitam*, *locitationem*. Or cette supposition n'est pas gratuite. Le procédé que nous venons de décrire, et dont les échantillons de Pilkington donnent déjà une idée (*alta stare... casa sera hastha caro*), est celui des *contrefaçons linguistiques* qui sont prises souvent pour de la xénoglossie véritable.

Nous en avons un remarquable exemple dans le sanscritoïde de Mlle Smith. On sait qu'à côté de son roman martien, ensemble d'hallucinations et d'automatismes alimentés par le rêve d'une communication spirite avec Mars, Mlle Smith déroula la trame de tout un roman somnambulique hindou. Et de même qu'elle se fit une langue dite martienne, de même elle eut son prétendu parler sanscrit. Mais le parallélisme entre ces deux idiomes n'est point exact. Tandis que le premier se compose de néologismes dont la forme se maintient, et qui conservent leur sens une fois élaborés, le dernier ne comprend qu'un petit nombre de termes intelligibles, espacés au milieu de pastiches verbaux sans signification déterminée qui n'ont que l'aspect extérieur du sanscrit. Témoin la phrase suivante, adressée par Simandini (princesse sous le nom de qui Hélène aurait vécu il y a quelque cinq cents ans) à son époux Sivrouka : *ou mama priva* (ou *priva*, *priya*) — *mama radisivou* — *mama sadiou sivrouka* — *apa tava va signa damasa* — *simia damasa bagda sivrouka*. M. Flournoy obtint du sujet intrancé, avant l'amnésie du réveil, une interprétation ainsi conçue qui, d'ailleurs, ne fut pas donnée pour littérale : « Mon bon, mon excellent, mon bien-aimé Sivrouka, sans toi où prendre le bonheur? » D'après M. de Saussure, l'éminent orientaliste, *mama priya* signifie effectivement « mon chéri, mon bien-aimé » et *mama sadiou* (corrigé *sadhô*) « mon bon, mon excellent ». *Tava* aussi est juste et veut dire « de toi » ; mais *apa tava* pour « loin de toi » est un pur barbarisme. Et si la syllabe *bag* dans *bagda* fait penser à *bâgha*, « bonheur », les syllabes qui l'entourent sont incompréhen-

sibles[1]. On a donc là : 1° quelques mots employés à propos, — termes de tendresse accompagnés d'une mimique expressive à la signification de laquelle la traduction n'ajouterait pas grand'chose ; — 2° une série d'articulations improvisées reproduisant d'ailleurs avec une remarquable justesse les sons et intonations du sanscrit. Cet élément apocryphe, nous devons le dire, est en proportion plus forte dans l'ensemble des textes sanscritoïdes que dans le texte ci-dessus ; la plupart ne comportent pas de traduction même approximative. On ne peut que s'associer à l'opinion émise par M. Flournoy : « Ce n'est pas aux textes martiens proprement dits qu'il faut à mon avis comparer l'hindou d'Hélène, mais à ce jargon pseudo-martien débité avec volubilité dans certaines séances et qu'on n'a jamais pu ni recueillir sûrement, ni faire traduire.... » Le moi subliminal d'Hélène, n'ayant à sa disposition que quelques mots sanscrits (probablement absorbés par voie visuelle, quoiqu'on ne sache pas au juste où ni comment), ne pouvait pas en inventer d'autres. De telles élucubrations néologiques, possibles alors qu'il s'agissait de la planète Mars, n'étaient pas de nature à se renouveler dans un domaine beaucoup moins à l'abri du contrôle, et où l'épreuve d'une traduction mot à mot leur eût été fatale. Aussi ne restait-il qu'à « entourer ces éléments véridiques d'un jargon de rencontre dénué de signification, mais en harmonie par ses voyelles dominantes avec les fragments authentiques qui s'y trouvent noyés[2]. »

Que l'on songe à la facilité avec laquelle des gens moins experts en orientalisme, ou plus portés à se contenter d'un examen superficiel, auraient pu prendre pour bon argent le produit de cette petite sophistication subconsciente ! Il y a là de quoi inspirer des doutes quant à l'authenticité des « langues » que prétendent reconnaître dans telle ou telle

[1] FLOURNOY, *Des Indes*, p. 295. — N'y aurait-il pas dans *damasa bagda* un simple écho de « Damas » et « Bagdad » ?

[2] FLOURNOY, *op. cit.*, p. 307 et passim ; *Nouvelles observations*, p. 211 et ss. Cf. HENRY, *op. cit.*, p. 20-21.

émission glossolalique des témoins ou auto-observateurs qui n'appuient d'aucune citation, d'aucune preuve, leurs assertions à cet égard. Car il s'en faut qu'une contrefaçon linguistique ait toujours besoin, pour faire illusion, de renfermer autant d'éléments vrais que le sanscritoïde d'Hélène Smith ne contenait de sanscrit véritable.

« J'émis, dit le Rev. Street, quelques mots en chinois dont je compris la signification [1]. » Que ce fussent des mots réels, et réellement du chinois, c'est possible. Mais il pourrait s'agir tout aussi bien d'une série d'intonations plus ou moins chinoises, associées à une partielle et vague association de sens. Le pasteur Paul croit aussi s'être servi de la langue du Céleste-Empire, mais il est moins affirmatif. « J'eus l'impression, d'après le timbre, que cela devait être du chinois [2]. » Il suffit ici de se représenter un assemblage de sons conformes à l'idée que peut se faire de cette langue quelqu'un qui ne la sait pas. Quant au philologue qui, d'après M. Büsching, aurait constaté chez un homme tout simple de Gross-Almerode des « Zungensprüche » en espagnol et en provençal [3], il est permis de se demander, sans récuser sa compétence, si c'est sur un texte dûment transcrit qu'il a fondé sa conviction. Il serait déjà sans doute fort remarquable qu'un Hessois sans instruction pût, sinon parler deux langues aussi peu connues en Allemagne, du moins en imiter en une certaine mesure les caractères extérieurs Ce que nous voulons seulement marquer à ce propos, c'est l'insuffisante précision et la valeur douteuse de la plupart de ces prétendues identifications philologiques.

Nous en appellerons encore à deux témoignages singulièrement concordants. Robert Baxter, un autre prophète irvingien désillusionné, dont la rétractation constitue un précieux document psychologique, raconte qu'il sentit un jour « un fort pouvoir » venir sur lui, d'abord sans impulsion à parler. « Puis, dit-il, une phrase en français fut placée avec vivacité devant mon esprit, et une impulsion intérieure me la fit pro-

[1] *Die Heiligung*, nov. 1907, p. 7. — [2] *Ibid.*, oct. 1907, p. 5.
[3] Busching, *Drei Tage...*, p. 11.

noncer. Ensuite vinrent des sentences en latin et, à de courts intervalles, *des sentences en plusieurs autres langues, autant que j'en pouvais juger par la dissimilitude des sons et par la manière dont les organes de la prononciation étaient mis en mouvement.* Ma femme, qui était présente, *déclara que quelques-unes de ces phrases étaient en italien et en espagnol; elle sait lire la première de ces langues, mais elle connaît fort peu l'autre. Elle ne put ni interpréter, ni retenir les mots prononcés*[1]. » En termes tout pareils, le méthodiste Barrat, dont on connaît le rôle dans le Réveil de Norvège au commencement de 1907, déclare qu'après avoir senti l'atteinte d'une « force particulière, » il commença à parler une langue étrangère. « Quelle langue était-ce? je ne le sais pas encore. Je prie Dieu de me le faire savoir.... Ce soir-là je me suis servi d'au moins huit langues. *Comment pouvais-je savoir que c'étaient des langues différentes? Je sentais que ma bouche ne prenait pas la même position.* » Et il précise d'une façon assez amusante : « Une fois cela me fit mal au gosier : je crois que c'était du gallois, langue que je connais. Une autre fois c'étaient des sons nasaux, du français je suppose. Je crois positivement avoir parlé italien. Neuf témoins étaient présents[2]. » Inutile d'insister davantage. Nous sommes en plein dans le vague et dans l'arbitraire. A part les phrases empruntées à des langues plus ou moins connues à l'état normal, il n'y a rien dans ces émissions, — quel qu'en soit l'effet considérable tant sur le sujet lui-même que sur son entourage, — qui ne puisse s'expliquer par des procédés de contrefaçon des plus puérils.

Cependant le parler en langues dites étrangères ne se réduit pas toujours à un jargon entremêlé de mots étrangers ou à une combinaison pseudo-linguistique. Il y a des cas où le sujet prononce dans une langue inconnue ou peu familière à sa personnalité consciente des mots, même des phrases, assez corrects de forme et assez justes de sens pour qu'on puisse

[1] Robert Baxter, *Narrative of Facts characterizing the Supernatural Manifestations, in members of Mr Irving's Congregation.* London 1833, p. 133.

[2] *Sabbathklänge*, 2 février 1907, p. 73.

croire qu'il parle cette langue sans l'avoir apprise. Mais encore, bien des distinctions s'imposent, soit quant à l'importance des faits allégués, en les supposant réels, soit quant à la solidité de l'attestation.

Souvent il est question de paroles latines proférées *ex inspiratione* par des personnes sans culture. Le cas d'Elisabeth de Schœnau († 1165) peut être pris comme exemple; il est ancien, mais il est typique. Trithemius dit qu'elle prononçait, au sortir de ses extases, « des paroles très divines, tantôt en langue teutonique, tantôt en latin, quoiqu'elle n'eût à peu près aucune connaissance de cette langue[1]. » La suscription de ses Lettres porte : *Epistolae Elisabeth, quas non ex humana premeditatione, sed divina inspiratione, cum esset indocta* [var. *illiterata*] *pronuntiavit*. Si l'on en croit le récit de ses visions, il lui arrivait, pendant ses extases mêmes, de révéler ce qu'elle voyait, de converser à haute voix avec des interlocuteurs imaginaires, de telle sorte qu'une personne présente pouvait connaître le contenu de son rêve avant même que, revenue à elle, elle en fît le récit[2]. Ces paroles de la visionnaire, consignées par d'autres nonnes sur des tablettes de cire[3], servirent probablement de source à Ekbert pour la rédaction du livre des Visions, à côté des renseignements qui lui furent fournis de vive voix. « J'ai, dit-il, mis par écrit toutes ces choses.... Là où les paroles de l'ange étaient en latin, je les ai laissées telles quelles; là où elles étaient en langue teutonique, je les ai traduites en latin aussi clairement que possible[4]. » Il paraît donc bien établi que la sainte parlait assez souvent en latin pendant ou après ses extases. Mais était-elle aussi indocte qu'on a bien voulu le dire? Nous avons tout lieu de croire que non. « A y regarder de près, écrit à ce propos F.-W. Roth, elle avait en tout cas

[1] Trithemius, *De viris illustribus S. Benedicti*, lib. III, cap. 335. *Opera pia et spiritualia*, Mayence 1605, p. 113.

[2] F.-W. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth*, Brünn, 1884, p. 31.

[3] *Op. cit.*, p. 32-33. Elisabeth parle aussi d'un *libellum*, caché dessous son lit et remis par elle aux mains de l'abbé, p. 38.

[4] *Op. cit.*, p. 1 (*Prologus*).

appris assez de latin pour comprendre les psaumes et l'écriture sainte et pour pouvoir en une certaine mesure s'exprimer dans cette langue. Au temps d'Elisabeth, comprendre le latin, écrire des livres, n'était pas une rareté dans les couvents de nonnes de l'ordre de Saint Benoît[1]. » L'illustre Bénédictine n'a pas eu à apprendre par voie miraculeuse une langue qui était celle de l'Eglise, celle du culte, de la théologie et de la piété. Ce qui est possible et probable, c'est que le latin de ses états extatiques était plus aisé et plus correct que celui qu'elle pouvait parler ordinairement.

De même il paraît bien que les Ursulines possédées de Loudun, malgré la médiocre qualité de leurs réponses latines, malgré les fautes qui leur échappaient et qui faisaient dire à Daniel Drouin : « Voilà un diable qui n'est pas congru ! » disposaient de plus de mots latins dans l'exaltation psychique de leurs crises que ce n'était le cas dans leur état habituel[2]. Que l'auteur supposé de la manifestation xénoglossique soit un esprit céleste ou un démon, le phénomène est identique : Des connaissances, des souvenirs verbaux plus ou moins enfouis en temps ordinaire, émergent soudain, ou soudain se montrent étonnamment amplifiés et enrichis. Tel est le cas des inspirés cévenols qu'on entendait prophétiser en bon français, alors même qu'en dehors de l'extase ils ne savaient que le patois[3]. Tel est le cas de certains Gallois ignorants qui lors du Réveil de 1905 se mettaiénts à louer Dieu dans leur idiome national, mais avec une pureté toute classique et chez eux fort inaccoutumée[4]. Feu Jean de Rougemont nous disait avoir entendu citer l'exemple d'une jeune Galloise sans instruction, tenue pour incapable de parler correctement l'anglais, qui, pendant une réunion en Ecosse,

[1] *Op. cit.*, p. XCXVI.

[2] Voir tout le récit des interrogatoires dans [Aubin], *Histoire des diables de Loudun*, Amsterdam, 1740 (La première édition est, sauf erreur, de 1693). Cf. Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, 2e édit., Paris 1860. T. I, p. 256-257.

[3] *Théâtre sacré*, p. 22 et passim.

[4] *Christian World*, 2 février 1905. — Fryer, *Psychical aspects of the welsh Revival*. Proceedings S. P. R., t. XXI, déc. 1905, p. 91.

aurait prononcé une allocution anglaise irréprochable. Des réminiscences liturgiques ou scripturaires, des lieux communs de l'hymnologie ou de la prédication forment l'essentiel de toutes ces improvisations à base subconsciente, où il ne s'agit pas à proprement parler d'une langue non apprise ni qui puisse passer pour telle, mais d'une langue noble, littéraire, sacrée, en opposition au langage populaire et courant.

Assurément le domaine de la xénoglossie se restreindrait en de singulières proportions si l'on n'y voulait faire rentrer que les cas où ces deux conditions se trouvent réunies : absence chez le sujet de toute connaissance consciente de la langue employée, emploi de cette langue avec assez de suite et d'à propos pour dénoter non pas seulement une reproduction approximative de quelque texte préexistant, mais une réelle adaptation aux idées et intentions de celui qui parle, aux circonstances où il se trouve, etc. L'« écriture automatique en langue étrangère » de Mme X., étudiée par M. Charles Richet[1], ne réalise qu'imparfaitement le second de ces deux postulats. Cependant, le phénomène est en soi fort curieux et d'une complexité que souligne remarquablement l'analyse serrée qui en a été faite. Aussi, quoique nous soyons en quête plutôt de manifestations xénoglossiques *parlées*, ce cas d'automatisme graphique doit-il nous arrêter. Son intérêt principal réside bien dans l'origine linguistique étrangère des textes reproduits. D'autres exemples allégués par les spirites, sont d'une authenticité beaucoup moins certaine, ou soulèvent des questions d'expérimentation physique (ainsi lorsque le langage étranger est obtenu par l'écriture directe) qui font passer la question de langue à l'arrière plan[2].

Dans un état de somnambulisme ou de demi-conscience, Mme X, qui ne savait pas le grec, écrivait des phrases, voire

[1] Ch. Richet, *Xénoglossie; écriture automatique en langues étrangères.* Annales des Sciences Psychiques, t. XV, juin 1905, p. 317 et ss Reproduit et discuté dans les *Proceedings* S. P. R., t XXI, déc. 1905, p. 162 et ss.

[2] Voir dans Delanne, le chapitre intitulé « Ecritures en langues étrangères inconnues au médium. » (*Recherches sur la médiumnité*, p. 415 et ss.)

des pages grecques, avec une exactitude, — relative, — tout à fait surprenante. Les fautes qui lui échappaient sont de celles que peut commettre un copiste en transcrivant avec application, mais sans y rien comprendre, un texte étranger (μικρσν pour μικρόν, παρόδφ pour παρόδῳ, etc.). Ces graphismes se composent à peu de chose près de citations dont l'original a été retrouvé. Ce sont des passages empruntés soit à Platon, soit à l'Evangile selon saint Jean, soit encore, — c'est le cas des plus nombreux et des plus longs, — au *Dictionnaire grec-français et francais-grec* (moderne) de Byzantios et Coromélas. Comment ces différents textes ont-ils pu empreindre leurs images visuelles dans le champ mental de Mme X.? On l'ignore, du moins en ce qui concerne ceux de la troisième catégorie. M. Richet, malgré l'investigation la plus minutieuse, n'avait pas réussi à percer ce mystère à l'époque où le cas fut publié et discuté. Un fait d'une explication très difficile est que certains de ces clichés, transcrits en général d'une manière toute mécanique et servile, sont cependant choisis, modifiés ou complétés de telle sorte qu'on y discerne des intentions, des allusions fort claires aux circonstances personnelles et aux préoccupations de Mme X. Ainsi la phrase τὰ [τὸ] ἀντίγραφον εἶνε ὅμοιον μὲ τὸ πρωτοτυπον (la copie est conforme à l'original), quoique prise telle quelle dans le dictionnaire, sert de réponse à une demande de M. Richet concernant une communication précédente. Dans un texte de même provenance le mot Γαλλία est substitué au mot Ἑλλάς afin qu'on applique à la France ce qui était dit de la Grèce. Bien mieux, à la suite d'une série de textes du 4e Evangile, viennent ces mots parfaitement adaptés au sens des derniers versets cités (Jean 16 : 5) et bien de nature à former la conclusion du morceau :

δὲν ἠμπορῶ πλέον
τελεσιουργὸς
τέλος.

Ce qui signifie : « Je ne peux pas davantage.... Celui qui a fait son œuvre.... Fin. » (δὲν ἠμπορῷ est du grec moderne et figure dans Byzantios avec le sens « être dans l'impossibi-

lité.) » — Il est certain qu'en transposant cela dans l'ordre des émissions automatiques vocales, on aurait une xénoglossie capable de faire sensation, d'autant plus qu'un équivalent parlé de ces curieuses manifestations écrites, moins facilement contrôlable, trahirait moins son caractère de copie mentale, adaptée tant bien que mal aux besoins du moment.

Encore plus haut sur l'échelle de l'extraordinaire psychologique se placerait le cas de Laure Edmonds, fille du juge Edmonds, magistrat des plus honorablement connus aux Etats-Unis. A en croire une lettre de son père, publiée en 1859 dans la *Tribune de New-York*[1], cette jeune fille pouvait parler avec aisance, quelquefois une heure durant, jusqu'à neuf ou dix langues, quoiqu'elle ne sût outre l'anglais que ce qu'elle avait appris de français à l'école. Ce n'était pas à l'état de transe, mais parfaitement éveillée et consciente, qu'elle exerçait ce remarquable don. Un jour, elle se serait mise à causer en grec moderne, langue dont son père assure qu'elle n'avait jamais entendu un mot, avec un nommé Evangelidès, et aurait ainsi annoncé à ce dernier la mort de son fils qu'il avait laissé en Grèce en parfaite santé. Dix jours après, une lettre apportait la confirmation de cette nouvelle. Avant de se demander sérieusement à quel mystérieux processus mental de pareils faits sont imputables[2], il faudrait être bien sûr de leur exactitude. Une honorabilité au-dessus de tout soupçon ne prouve pas qu'on soit en ces délicates matières un observateur suffisamment averti.

Citons aussi pour mémoire le récit suivant, qui avait pro-

[1] D'après une note de C. V. [C. de Vesmes] dans les *Annales des sciences psychiques*, juin 1905, p. 319-321. Cf. Du Prel, *op. cit.*, p. 256-257.

[2] L'annonce télépathique d'une mort à un parent ou ami n'est pas chose rare. Il arrive aussi que l'impression soit perçue, non par la personne visée, mais par une autre plus sensible qui semble être influencée en quelque sorte à travers la première. Que, par contre, la connaissance d'une langue se transmette de cerveau à cerveau, on a plus de peine sinon à se l'expliquer, — la télépathie n'est guère explicable, — du moins à le concevoir. Myers écrit à ce sujet : « Il me semble très difficile qu'un cerveau puisse recevoir télépathiquement ne serait-ce que des fragments d'une langue qu'il n'a pas apprise. » *Uman personality*, t. II, p. 137.

bablement passé par bien des bouches avant même de circuler de journal en journal (il s'agit des manifestations de parler en langues qui se sont produites dans le Colorado en 1907) : « ...Une femme qui avait reçu ce don se rendait à la réunion. Rencontrant un homme de sa connaissance, elle l'invita à y venir aussi. Lui de décliner ironiquement l'invitation en se disant: « A quoi leur sert le don des langues puisqu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent? » Alors brusquement la femme se mit à parler dans une langue étrangère; l'homme pâlit et s'éloigna à la hâte. Plus tard seulement on apprit qu'elle lui avait reproché sa mauvaise vie et ses péchés dans une langue inconnue d'elle mais connue de lui. Une autre femme, dans une réunion, avait commencé à parler sans que personne pût la comprendre. Soudain quelques Japonais assis dans le fond de la salle se mettent à pleurer. On s'informe et ils répondent: « S'ils vous plaît, racontez-nous encore une fois dans notre langue comment Il est mort pour les Japonais[1]. »

III

Le fond historique du récit d'Actes 2.

Même à les prendre tels qu'ils nous sont racontés, des phénomènes comme ceux-là n'offrent pas l'équivalent exact de la scène décrite par Luc. C'est l'épisode des Japonais qui s'en rapproche le plus. Dans les Actes pourtant plusieurs personnes parlent au lieu d'une seule, et plusieurs langues étrangères ont dans l'auditoire des représentants qui les reconnaissent. Mais enfin, si toute la difficulté était là, on pourrait dire que la Pentecôte chrétienne a réalisé en grand ce qui s'est produit ailleurs dans des proportions plus modestes. Rien ne permet de nier qu'il existe des analogies plus adéquates et mieux attestées ou qu'il en puisse surgir. Seulement, eussions-nous à citer des faits bien avérés de xénoglossie collective, nous ne saurions nous en prévaloir sans réserve en ce qui concerne Actes 2, puisque dans ce

[1] Cité par la *Zeitschrift für Religionspsychologie*, I. Bd., Heft, 7, p. 320.

récit même certains traits font penser plutôt à la glossolalie des textes pauliniens, notoirement inintelligible, qu'à des discours en langues étrangères compris de ceux auxquels ils s'adressent. Du moins faudrait-il prouver que ces éléments, dont le désaccord est patent avec la version qui l'a emporté dans le texte, peuvent être éliminés comme apocryphes Or, tel n'est point le cas. Ce n'est pas l'accusation d'ivresse mentionnée au verset 13 qui passera pour une adjonction postérieure. Au contraire, les principales incohérences de la narration proviennent vraisemblablement de ce que l'idée de xénoglossie y a été introduite à tort.

Un développement artificiel du récit dans le sens de cette idée se discerne aux versets 6, 8 et 11, qui supposent que les paroles de tous les disciples sont comprises de tous les assistants. Le don des langues étant conçu comme un parler en langues étrangères, on en a tiré la conséquence que des témoins de divers pays avaient dû comprendre et s'étonner d'avoir compris. Mais la forme sous laquelle s'exprime cet étonnement est d'une naïve invraisemblance. En effet chaque disciple ne peut parler à la fois qu'un idiome et ne saurait être compris, au moment où il le parle, que d'une partie des assistants. Dès lors il est difficile de se représenter cette foule multilingue s'écriant avec ensemble : « Ces gens parlent toutes nos langues ! » Une remarque pareille ne peut avoir été mise que *post eventum* dans la bouche des témoins de la scène.

Quant à la nomenclature ethnique des versets 9 à 11, elle soulève des difficultés et présente des contraditions qui ne s'expliquent que si l'on y voit une amplification étrangère à la réalité historique : *Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Egypte et du territoire de la Lybie cyrénaïque, Romains en séjour* [à Jérusalem], *Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes.* Les mots *Juifs et prosélytes* paraissent s'appliquer à l'énumération entière, quoique leur place normale eût été alors à la fin. Il est raisonnable de penser à des adeptes du judaïsme, sinon

uniquement à des Israélites de race, venus dans la ville sainte par motif de piété (cf. v. 5). Cela n'empêche pas l'auteur de tirer de cette liste le même parti rhétorique que s'il s'agissait d'une sorte de congrès de toutes les nationalités et de toutes les langues du monde. Dominé par sa notion polyglottique du phénomène, il a groupé géographiquement tous ces noms de pays et de peuples, qui vont en gros de l'est à l'ouest et qui d'ailleurs entre les quinze représentent tout au plus quatre langues différentes (zend, araméen, grec et latin). Le procédé est d'un arbitraire qui dispense de s'arrêter à d'autres difficultés de moindre importance : mention insolite de la Judée, due peut-être à une erreur de texte, — équivoque de l'expression ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, qu'on est en droit de traduire « Romains temporairement domiciliés à Jérusalem » mais qui pourrait désigner aussi des habitants de Rome non originaires de cette ville (cf. 17 : 21), — emploi défectueux du terme κατοικοῦντες, appliqué ici à des gens qui habitaient *précédemment* la Mésopotamie, alors qu'il désigne au verset 5 des gens qui habitent *actuellement* Jérusalem.

Ainsi d'une part les disciples sont censés avoir devant eux des auditeurs dont la langue leur était tout à l'heure encore inconnue ; d'autre part la vraisemblance dit et le contexte suppose que c'est à un rassemblement de compatriotes ou de coreligionnaires qu'ils s'adressent. Au verset 14 et suivants Pierre parle à la foule dans une seule langue, — la sienne sans doute, — et se fait parfaitement comprendre. C'est bien après ce discours, comme l'observe Reuss[1], que devraient se placer les commentaires admiratifs des assistants, si ceux-ci avaient entendu en quinze idiomes, ou même en quatre, ce que l'apôtre exprimait en un seul. Et ne touche-t-on pas là du doigt la complète inutilité du miracle de la multiplication des langues ? A Jérusalem, même lorsqu'à la population autochtone était venu se joindre le flot des pélerins de tous pays, il y avait toujours moyen d'être compris en parlant soit le syriaque, soit le dialecte hellénistique. On sait

[1] Reuss, *Histoire apostolique*. Paris 1876, p. 50.

que ce dernier idiome avait été dans toutes les contrées où les Juifs s'étaient établis le grand instrument de leur propagande religieuse. En elle-même d'ailleurs, cette affluence exclusive de gens venus de l'étranger, — les indigènes ne sont visés qu'au verset 14, — a quelque chose de fort extraordinaire. Harnack estime cependant que le caractère d'internationalité attribué à la publicité du miracle appartenait virtuellement à la source primitive. « Naturellement cette réserve demeure, ajoute-t-il, que Luc lui-même a esquissé à sa façon le tableau des peuples[1]. » Nous croyons bien qu'il y avait déjà dans le récit initial de quoi amorcer le malentendu relatif à la nature du phénomène. Mais quant à la diversité ethnique de l'auditoire, le plus vraisemblable est toujours qu'elle a été déduite de l'idée de polyglottisme miraculeux. « Là où un discours en langues étrangères était supposé, on devait supposer aussi la présence de représentants de ces diverses langues[2]. »

Tout porte donc à croire que les seuls éléments primitifs et intégrants du récit des Actes sont ceux qui concordent au point de vue de la définition de la glossolalie avec les données de 1 Corinthiens. Et l'on discerne, à travers toutes les surcharges de la narration, le souvenir historique qui en constitue la première base. Il s'agit d'une manifestation pneumatique qui se rattache de près, chronologiquement et psychologiquement, aux visions qu'eurent les disciples de leur maître ressuscité, sans qu'on doive aller, comme le voudrait von Dobschütz, jusqu'à l'identifier avec l'apparition de Jésus aux cinq cents frères (1 Cor. 15 : 6)[3]. Le jour de la Pentecôte, ou à une date rapprochée de ce jour, les disci-

[1] HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, p. 153.

[2] THEOLOGUS, art. cit. des *Preussische Jahrbücher*, 1897, p. 226.

[3] E. VON DOBSCHUTZ, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig, 1903. Il voit dans Jean 20 : 19-23 la synthèse juste, quoique postérieure, des deux notions « Christusoffenbarung » et « Geistesempfang. » Pour HARNACK, Actes 4 : 31 (source A) représente la mention de la « véritable Pentecôte historique, » comme aussi celle de l'apparition aux 500 frères. Le chiffre 5000, indiqué 4 : 4, aurait un zéro de trop (*Apostelgeschichte*, p. 143 et 146).

ples[1] étaient rassemblés dans un local que le contexte ne détermine pas. Cela peut avoir été une dépendance du temple[2], quoique la teneur du verset 2 fasse plutôt penser à une maison particulière. Ils se trouvaient donc réunis, probablement en prière, quand se produisit chez eux une intense explosion verbo-automatique immédiatement précédée d'automatismes sensoriels.

Il est possible que la façon dont ceux-ci sont décrits se ressente de l'interprétation postérieure du phénomène et que, perçus très diversement selon les individus, ils aient été ramenés aux deux formes qui paraissaient le plus propres à figurer d'une part l'invasion même de l'Esprit, d'autre part l'action inspiratrice de l'Esprit dans l'homme. Toutefois des perceptions comme celles que traduisent les mots de *vent* et de *feu* sont bien de nature à avoir joué un rôle dans l'événement original. Des courants d'air frais sont souvent notés dans les comptes rendus de séances spirites[3]. On parle même de rideaux gonflés et soulevés. De plus compétents que nous hésitent à dire s'il y a ou non quelque chose d'objectif et de physique là-dedans. Mais il est intéressant de constater combien la croyance à ces souffles annonciateurs est répandue dans les peuples les plus divers. Un ancien chef indien devenu missionnaire, le Rev. Peter Jones, raconte avoir assisté en 1828 à l'évocation des manitous par un sorcier qui voulait savoir si les Indiens deviendraient chrétiens. Avant que les esprits répondent, le wigwam magique, formé de sept pieux recouverts d'étoffe, fut secoué comme s'il était rempli de vent[4]. Le Baron dit

[1] *Tous* les disciples (2 : 1, cf. 1 : 15) et non pas seulement les Douze. Malgré 2 : 7 (*Γαλιλαῖοι*) et 14-15 (*οἱ ἕνδεκα.... οὗτοι*), l'effusion de l'Esprit ne doit pas être limitée à ces derniers. Toute la communauté est tenue pour inspirée (2 : 16-21, cf. 4 : 31).

[2] Sur l'emploi de *ὑπερῷον* (1 : 13) dans ce sens, cf. Josèphe, *Ant.* XI, 5, 4, VIII, 3, 2; *Bell.* V, 5, 5.

[3] Delanne, *op. cit.*, p. 7-8. — Du Prel, *op. cit.*, p. 247. — Flammarion, *Les forces naturelles inconnues*, Paris 1907, passim.

[4] Cité par Kreyer, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder*, Stuttgart 1880, t. I, p. 292.

avoir ressenti les premières atteintes de son psycho-automatisme sous forme de secousses comparables à celles dont un fort vent l'aurait assailli[1]. L'idée de souffle, d'haleine, est dans le grec πνεῦμα comme dans l'hébreu רוּחַ et dans le latin *spiritus*. La comparaison de l'Esprit et du vent est classique (Ezéch. 37 : 9; Jean 3 : 8). Comme les dieux homériques, Jahveh a les vents pour messagers (Ez. 1 : 4; Ps. 104 : 4; Job 38 : 1) et annonce sa présence par un bruissement dans le feuillage (2 Sam. 5 : 24). De telles images, croyons-nous, ont pu influencer non pas seulement la forme de la narration, mais le mode même de la perception hallucinatoire. Le texte d'ailleurs ne parle pas d'effets visibles de l'agitation de l'air, ni de sensations tactiles ou musculaires révélatrices du déplacement atmosphérique. Il dit qu'un bruit (ἦχος, φωνή) se fit entendre, analogue à celui d'un grand vent. Pareillement, dans une réunion à Beddgelert (Pays de Galles), « il y eut comme un son subit » et quelque chose de mystérieux, d'impressionnant, sembla traverser la pièce[2].... Quant aux γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, elles peuvent se réclamer de nombreuses analogies anciennes et modernes. Qu'on se souvienne des photismes variés (étoiles, éclairs, globes lumineux, colonnes de lumière, langues de feu également), qui ne manquent ni dans l'histoire du spiritisme, ni dans les annales des Réveils[3]. « On vit au-dessus de ma tête, raconte M. Barrat, une lumière qui prit la forme d'une couronne de feu, et au-devant une langue de feu de la longueur de ma main[4]. » Ici l'influence suggestive exercée par le texte des Actes est manifeste. Et l'on ne saurait affirmer que les disciples aient vu apparaître quelque chose d'aussi caractéristique et d'aussi distinct. Il faut penser en général au rôle du feu dans les antiques théophanies (Ex. 3 : 2; 19 : 18, etc.), au feu qui jaillit du ciel en signe d'exaucement divin (1 Rois 18 : 38;

[1] Le Baron, art. cit., p. 279.

[2] Henri Bois, *Le Réveil au Pays de Galles*, p. 383.

[3] Cf. *Théâtre sacré*, p. 28, 34. — Fryer, art. cité, 95, 97 et ss. — H. Bois, *op. cit.*, p. 354 et ss.

[4] *Sabbathklänge*, art. cité, p. 72.

Josèphe, *Ant.* VIII, 4: tradition relative à la dédicace du temple de Salomon). L'idée d'un *baptême d'esprit et de feu* est voisine, quoique Math. 3 : 11 (*id.* Luc 3 : 16) se rattache plutôt par son contexte aux passages qui font de l'élément dévorateur et purificateur par excellence l'emblème du jugement de Dieu. L'expression « langue de feu » étant en hébreu synonyme de « flamme » (Es. 5 : 24), on comprend la transition par laquelle une hallucination lumineuse quelconque, suggérée par ces notions traditionnelles, a pu devenir la manifestation extérieure d'un charisme qui intéresse si directement la fonction du langage. On remarquera que l'auteur n'a pas écrit « langues *de feu*, » mais *comme de feu* (comparer ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς), parce que, dans sa pensée, c'est l'Esprit même qui se manifeste sous cet aspect igniforme.

Il est probable que dans d'autres circonstances le photisme en question aurait pu passer pour une christophanie (Cf. Actes 9 : 3; 22 : 6; 26 : 13). Mais la glossolalie devait marquer toute la scène de son empreinte. C'est ce que méconnaît von Dobschütz quand il veut que l'événement ait eu la portée, non pas seulement d'une effervescence pneumatique qu'il estime être sans caractère spécifiquement chrétien, mais d'une intervention personnelle de Christ[1]. Le grand intérêt historique et psychologique d'Actes 2 gît précisément dans l'importance attribuée à un fait qui, sans clore la série des apparitions de Jésus, inaugure celle des phénomènes d'*inspiration*, des automatismes où l'« homme en Christ », au lieu d'être simplement illuminé d'en haut, devient l'organe de la divinité agissante. Et dans un sens tout à fait conforme à l'opinion qui régnait à Corinthe d'après Paul, le récit des Actes nous montre le parler en langues investi dès le début de la dignité de charisme-type.

Nous avons dit : la glossolalie, et l'on doit donner ici à ce terme, — employé couramment dans une acception toute générale, — le sens spécial qu'il prend dans les classifications où l'on oppose la glossolalie proprement dite (formations ver-

[1] Von Dobschutz, *op. cit.*, p. 42.

bales non identifiables à des idiomes existants) au parler en langues étrangères. A Jérusalem comme à Corinthe, les sons émis, les paroles ou pseudo-paroles prononcées étonnèrent par leur incompréhensibilité et leur étrangeté l'assistance assez nombreuse que cette manifestation attira aussitôt. Toutes réserves étant faites sur l'authenticité du discours de Pierre, on doit tenir pour un bon renseignement la mention des explications qu'il fallut fournir, avec preuves scripturaires à l'appui, pour sauvegarder la valeur religieuse d'un phénomène qui pouvait être interprété défavorablement.

Mais comment expliquer la superposition d'une notion inexacte à celle qui forme le soubassement authentique du récit? — On recourt d'habitude à des considérations que nous résumerons comme suit[2] : Philon (*Dec.* 9, 11) entoure la promulgation de la Loi juive de prodiges à la fois acoustiques et lumineux destinés à montrer la haute signification et la répercussion universelle de ce grand fait. D'après une tradition rabbinique, la voix divine, au Sinaï, se serait répartie en sept voix ou langues, et chacune de celles-ci à son tour en dix, de telle sorte que la Thora aurait été proclamée dans les soixante-dix langues des peuples. Chez les Juifs la Pentecôte, vieille fête agraire, finit par s'associer au souvenir de la promulgation de la Loi. Il n'y a pas de preuve qu'il en fût déjà ainsi à l'époque apostolique. Mais, quoi qu'il en soit à cet égard, un parallèle devait s'établir, aux yeux des chrétiens, entre l'octroi de la charte théocratique et l'effusion de l'Esprit, envisagée comme l'acte d'instauration du nouvel Israël. De même que le verbe de Dieu, pour annoncer l'avènement de la Loi, s'était transmué en autant de langues qu'il y avait de peuples sous les cieux, de même il fallait que la proclamation de l'alliance messianique se fît sous une forme internationale et multilingue. Le caractère œcuménique de la nouvelle révélation trouve sa garantie dans la pluralité des nations dont les idiomes reçoivent en quelque

[2] Cf. HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, I. Band, zweite Abtheilung, 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1901, p. 32. — KNOPF, *op. cit.*, 537-538.

sorte le baptême de l'inspiration : *La promesse est pour vous, pour vos enfants, pour tous ceux qui sont au loin en aussi grand nombre que le Seigneur les appellera* (2 : 39). — Subsidiairement on invoque l'idée qui s'exprime ainsi dans le Testament des XII Patriarches (IV, Juda 25) : *Il y aura un seul peuple du Seigneur et une seule langue.* A vrai dire, ceci s'appliquerait proprement à l'apparition d'un idiome unique compris de tous. Et dans Actes 2 il est question d'autre chose. Cependant la diversité miraculeuse des idiomes peut avoir paru réaliser sous une autre forme le même postulat d'unité spirituelle. Ainsi notre récit aura acquis la portée d'une contrepartie du mythe de la tour de Babel.

Telle est la manière dont on explique généralement la transformation du fait primitif. Qu'en faut-il penser ? Ces données théologiques, ces images littéraires, ont vraisemblablement flotté dans l'esprit du rédacteur. Elles jettent une lumière intéressante sur les tendances et les intentions du récit. Mais sont-elles bien la *cause* de cette altération historique ? Il est permis d'en douter. Car enfin, s'il était naturel que le christianisme s'appropriât, dans un sens symbolique et spirituel, les visées universalistes du judaïsme, il n'en résulte pas qu'une tradition comme celle de la Loi promulguée en soixante-dix langues ait été capable d'imposer sa forme à la relation d'un événement sans rapport avec elle. Le point de départ de tout ce développement paraphrastique, où l'allégorie empiète sur la réalité, il ne faut pas le chercher ailleurs que dans quelque circonstance ou particularité perçue par ceux qui furent les témoins immédiats du phénomène. Et une fois de plus nous devons constater l'erreur que l'on commet en s'en tenant à cette alternative : ou bien des langues étrangères parlées intelligiblement et sensément, ou bien un entrecroisement incohérent d'exclamations confuses. Les observations faites de nos jours dans ce domaine prouvent qu'il y règne une beaucoup plus grande complexité. Parmi les cas que nous avons passés en revue, il en est à l'aide desquels on se rend très bien compte que personne n'ait rien compris, parce qu'il n'y avait rien à comprendre, et que pourtant la légende des

langues étrangères ait pu se former. Nous n'invoquerons pas les exemples où une langue réelle est imitée, parfois d'une manière très frappante, dans ses caractères extérieurs. Des contrefaçons linguistiques aussi accusées présupposent le désir de « parler en langues » selon le concept traditionnel. Or, quoique la croyance à des miracles de xénoglossie chez les Anciens[1] soit attestée par certains textes, il n'y a aucune raison de croire qu'elle ait exercé ici une influence, que des expressions ou des intonations étrangères se sont mêlées aux verbo-automatismes des disciples, comme cela arrive en dehors de tout effort d'imitation linguistique, — que certaines de leurs élocutions ont fait penser à un langage inconnu. Parce qu'on ne comprenait pas, on fut amené à employer l'expression λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, qui plus tard parut impliquer au contraire qu'un auditoire cosmopolite avait unanimement compris. L'auteur des Actes, travaillant de seconde main, devait d'autant plus aisément commettre cette erreur, ou la reproduire en l'aggravant, qu'il y trouvait matière à des développements conformes aux idées qui lui étaient chères. Sans trancher la question de savoir s'il a eu à sa disposition une source écrite ou s'est référé à des renseignements oraux, on est en droit de reconstituer à peu près comme suit les éléments primordiaux de son récit : « *Quand arriva (ou comme arrivait) le jour de la Pentecôte, les disciples étaient tous réunis. Tout à coup ils entendirent un bruit pareil à celui du vent, et des sortes de flammes leur apparurent. L'Esprit saint les remplit, et ils commencèrent à parler dans des langues inconnues. Un grand rassemblement se forma ; on se demandait ce qui était arrivé à ces Galiléens. Les uns disaient : « Qu'est-ce que cela signifie ? » Les autres se moquaient, en disant qu'ils avaient bu. Alors Pierre, s'adressant à la foule dans son langage ordinaire, s'exprima ainsi : « Non, ces hommes ne sont point ivres. C'est l'accomplissement de cette parole de Joël : « Dans les derniers temps, je répandrai de » mon Esprit sur toute chair.... »*

[1] Hérodote, VIII, 135 ; Pausanias, IX, c. 23, § 3 ; Philostrate, *Vita Apollonii*, I, cap. 19 ; Lucien, *Alexander seu Pseudomantis*, 51.

Ce récit, postérieur dans sa forme actuelle à la 1re aux Corinthiens, et d'une valeur descriptive beaucoup moindre, apporte cependant une utile contribution à l'histoire du parler en langues dans la chrétienté apostolique. Il serait en soi surprenant que ce don n'eût fleuri qu'à Corinthe, que l'intense fermentation psychique provoquée par l'apparition de la foi nouvelle se fût là seulement manifestée sous cette forme. Cependant Paul n'en parle positivement que dans l'une de ses lettres aux chrétiens d'Achaïe. On peut se demander si l'équivalent de 1 Cor. 14 : 39 (*n'empêchez pas qu'on parle en langues*) ne se trouve pas dans 1 Thess. 5 : 19 (*n'éteignez pas l'Esprit*). Ce n'est qu'une supposition, à laquelle la mention parallèle de la prophétie (v. 20) donne néanmoins quelque vraisemblance, ainsi que l'analogie des textes de 1 Cor. qui disent πνευματικός pour glossolale. Deux passages de l'épître aux Romains (8 : 15 et 26) sont probablement en rapport avec les expériences de l'apôtre dans le domaine de la glossolalie. Mais ils ne nous apprennent rien sur la vie pneumatique de l'Eglise de Rome, Eglise que Paul ne connaissait pas encore personnellement. Enfin, dans l'épître aux Colossiens, les expressions ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαί πνευματικαί sont à noter (Col. 3 : 16; cf. Eph. 5 : 19). Cet adjectif, quoiqu'il ne s'accorde grammaticalement qu'avec ᾠδαί, semble autoriser un rapprochement avec le ψάλλειν τῷ πνεύματι de 1 Cor. 14 : 15. Toutefois il faut croire que ces psaumes, ces hymnes et ces chants n'étaient pas *pneumatiques* dans le sens spécifique où l'était la glossolalie parlée ou chantée. Autrement Paul, partisan du ψαλμός τῷ νοί, n'eût pas recommandé ce genre d'exercices comme moyen d'édification mutuelle.

Le livre des Actes supplée à l'insuffisance de ces indications sur la glossolalie extra-corinthienne au premier siècle. Non seulement le chap. 2 conserve le souvenir, altéré il est vrai, d'une manifestation glossolalique collective qui inaugura dans l'Eglise le règne de l'inspiration et des miracles ; mais les deux brèves mentions subséquentes (10 : 46 et 19 : 6) nous représentent le parler en langues comme l'effet immédiat et le signe classique du baptême de l'Esprit. Ce témoi-

gnage est d'autant plus important que l'auteur ne dit rien des faits dont il est question dans 1 Cor. 12-14, et paraît les ignorer comme tout ce qui se rapporte à la vie intérieure de la communauté corinthienne[1].

[1] Cf. HARNACK, *Lukas der Arzt*, p. 2, 13.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Dr W. Walther. — Zur Wertung der deutschen Reformation[1].

Ce volume est formé de conférences et d'articles qui ont ce but commun de relever les mérites de la Réformation allemande, et spécialement de l'œuvre de Luther, en l'opposant aux erreurs de Rome d'une part et à celles des illuminés d'autre part, des anabaptistes du seizième siècle et de certaines tendances méthodistes et *revivalistes* de notre temps.

1. Un premier article est consacré à des explications pratiques de Psaumes, publiées par des auteurs catholiques immédiatement avant la Réformation ou du temps de Luther.

2. Une seconde étude : « Les fruits de la confession auriculaire dans l'Eglise romaine », examine en particulier l'objection faite à Luther par les catholiques, d'avoir fait, pour la combattre plus aisément, une carricature de la doctrine romaine du sacrement de la pénitence.

3. Une conférence, d'une teneur plus populaire, fait ressortir « l'importance de la Réformation allemande pour la santé morale de notre peuple ».

4. Une autre, qui est le complément de la précédente, expose « l'idée que les Réformateurs se faisaient de la vie ».

[1] *Zur Wertung der deutschen Reformation.* Vorträge und Aufsätze von Dr W. Walther, Professor der Theologie in Rostock. Leipzig, A. Deichert, 1909. Br. 5 M. 60.

5. Une intéressante dissertation, très developpée (p. 123-169), est consacrée à défendre Luther de l'accusation de n'avoir fait, dans sa version de la Bible, que plagier des traducteurs allemands qui l'avaient précédé.

6. « Les dernières idées de Luther sur l'épître de Jacques » modifient sensiblement sa célèbre appréciation de « l'épître de paille », qualificatif qu'il a d'ailleurs supprimé dans les éditions subséquentes de son Nouveau Testament.

7. « La fin de Luther » donne une réfutation complète de la légende du suicide.

8. L'étude sur « Mélanchthon, sauveur des études scientifiques », renferme des aperçus instructifs sur le déclin des hautes études à la suite des premiers troubles provoqués par l'éclosion de la Réforme et sur les causes de la désertion générale des Universités à cette époque.

9. « La tactique des Suisses dans leur lutte contre Luther touchant les sacrements », est présentée sous un jour qui leur est peu favorable.

10. Le témoignage du Saint-Esprit d'après Luther et d'après l'illuminisme moderne.

11. La fausse spiritualité des « illuminés ». Dans ces deux derniers articles sont pris à partie les hommes de réveil et d'évangélisation intensive qui ont pour organe la « Jugendhilfe », « Das Reich Christi », de J. Lepsius, etc. A. S.

E. Jacquier. — Histoire des livres du Nouveau Testament. Tome III [1].

Dans ce troisième tome de son important ouvrage d'introduction au Nouveau Testament, M. Jacquier, professeur de théologie catholique à Lyon, étudie les Actes des Apôtres et les Epîtres catholiques de Jacques, Pierre et Jude. La plus grande partie du volume est consacrée au livre des Actes; et cela se comprend, étant donnée la place considérable qu'a prise cet écrit dans la critique contemporaine. M. Jacquier tient compte, en effet, de tout ce qui a paru ces dernières années, surtout en allemand, sur

[1] *Histoire des livres du Nouveau Testament*, par E. Jacquier. Tome troisième. Paris, librairie Victor Lecoffre, 1908.

ce sujet. Il nous renseigne avec une parfaite loyauté et une impartialité très scientifique sur les opinions des savants modernes, et à ce point de vue déjà, il rendra de précieux services à ceux qui désirent s'orienter sur l'état actuel de la question. Son chapitre sur le but des Actes des Apôtres ne laisse rien à désirer à cet égard. Au sujet des sources, il est très riche, très complet, mais un peu touffu et par trop analytique. On désirerait quelque groupement dans ce fatras d'hypothèses où l'on se perd aisément. Il faut bien dire que cette masse chaotique n'est pas facile à ordonner. Mais quelques grandes lignes seraient précieuses pour se retrouver. Par exemple, Wendt poursuivant la *source en « nous »* dans la première partie des Actes, finit par la retrouver dans le livre entier. A cela, Jülicher répond qu'il n'y aurait alors plus de raison de contester que Luc soit l'auteur de tout l'écrit. Or, c'est précisément ce dernier pas que Harnack a franchi.

L'effort principal de notre auteur porte sur la valeur historique des Actes, qui a été et est encore si vivement attaquée. Son point de vue est nettement conservateur, mais aussi résolument scientifique. Il ne se borne pas à affirmer, il démontre et souvent avec une grande force. Pour les discours, il fait des concessions pleines de sagesse et de bon sens. Quant aux récits, il aurait dû reconnaître certaines faiblesses dans la narration, et bien loin de nuire à sa thèse, il l'aurait rendue plus plausible. Prenons quelques exemples. Dans le tableau de la communauté des biens, il nous paraît évident qu'il y a deux sources qui n'ont pas été complètement fondues, et dont les divergences laissent subsister quelque vague sur ce fait d'ailleurs incontestable. Pour le séjour de Paul à Damas et son arrivée à Jérusalem après sa conversion, il faut reconnaître que le récit a quelque chose d'indécis, de flou, qui semble indiquer que Luc n'était pas suffisamment renseigné sur cette période de trois ans. Et c'est pour nous la grande objection que nous élèverions contre l'opinion que notre livre ait été rédigé du vivant et sous les yeux de l'apôtre Paul. Enfin, troisième exemple, lors du dernier séjour de Paul à Jérusalem, il est difficile qu'il ait accepté sans autre la proposition de Jacques : « Pour qu'on sache que toi aussi tu vis en observateur de la loi » (21 : 24) ; la narration est ici si concise qu'elle frise l'inexactitude.

Mais cela n'infirme pas la très réelle valeur de l'argumentation de M. Jacquier qui apporte à l'étude de notre livre une contribution d'autant plus importante que, sauf l'introduction brève mais très

solide de M. Schrœder dans son commentaire sur le Nouveau Testament, c'est le seul travail qui traite scientifiquement la question dans notre langue.

Dans l'histoire des Epîtres catholiques, le poids de la tradition se fait sentir davantage. Non seulement l'authenticité des quatre Epîtres est maintenue, mais Jacques et Jude sont mis au nombre des douze. On n'en profitera pas moins de tous les renseignements que l'auteur donne, soit de la tradition, soit des travaux critiques actuels.

Partout il donne à l'étude du vocabulaire et de la langue une grande place et pourra rendre, à cet égard, de précieux services, car nous ne possédons presque rien en français dans ce domaine de la philologie sacrée. Tel qu'il est, ce livre est un document de l'esprit scientifique qui se déploie aujourd'hui dans la théologie catholique[1]. CH. P.

JUSTIN. — DIALOGUE AVEC TRYPHON[2].

Cet ouvrage fait partie de la collection des « *Textes et documents* pour l'étude historique du christianisme », publiés sous la direction de Hip. Hemmer et Paul Lejay.

Ces excellentes éditions, si remarquables par leurs textes soigneusement revus, leurs traductions exactes, leurs introductions et leurs notes d'une érudition informée et sûre, leur format commode, leurs prix modique, sont appelées à rendre d'inappréciables services à ceux qui, dans nos pays de langue française, voudront étudier le christianisme des premiers siècles dans les sources.

Les *Apologies* de Justin, éditées par L. Pauvigny, avaient paru en 1904. Le présent volume contient ce qui nous a été conservé de la première partie du *Dialogue avec Tryphon* (jusqu'au chap. LXXIV, 3). Le texte est précédé d'une introduction de XCVII pages qui traite d'abord des éditions et des manuscrits. M. Archambault n'a tenu compte que du manuscrit de la Bibliothèque nationale

[1] Sans insister sur les fautes d'impression qui arrêtent quelquefois le lecteur, nous citerons celle de p. 82 : l'an 62-67 (au lieu de 63), à deux reprises, comme date de la composition des Actes, et de p. 288 de la traduction de 2 Pierre 2 : 12-13.

[2] *Dialogue avec Tryphon*, par Justin, texte grec, traduction française... de Georges Archambault, tome I. Paris, Picard et fils, 1909, 1 vol. br. 3 fr. 50.

de Paris, car le manuscrit de Cheltenham n'est, ainsi qu'il le démontre, qu'une copie, faite au seizième siècle, du manuscrit de Paris. L'éditeur relève, dans la suite de son introduction, les traces du Dialogue dans la littérature chrétienne ancienne; il discute la question de l'intégrité du Dialogue et de l'étendue de la lacune que l'on constate après chap. LXXIV, 3; il étudie enfin la composition du Dialogue, la date et le lieu de son apparition, l'ordre des matières, les vraisemblances historiques. Le texte est accompagné de notes. A. S.

REVUES

Preussische Jahrbücher.

(Articles relatifs à la théologie et à la philosophie.)

CXXXIe vol., janvier à mars 1908.

Alma von Hartmann : Architecture et esthétique. — *Ad. Harnack*: Un nouveau fragment d'évangile non canonique d'Oxyrhynche. — *Fréd. Gundelfinger :* Emerson. — *Ferd. Jak. Schmidt :* Contre le pseudo-monisme. — *Ad. Harnack :* Le christianisme primitif et les questions sociales (à propos des « Soziallehren der christlichen Kirche » de E. Tröltsch).

CXXXIIe vol., avril à juin.

E. Simons : L'assistance des pauvres par l'Eglise. — *Ferd. Jak. Schmidt :* Amour de Dieu et amour du prochain. — *Emile Lucka :* Du miracle. — *Chr. Waas :* Un procès de sorcellerie au bon vieux temps (à Friedberg, Wetterau, 1663). — *Ernst Cohn :* La psychologie de l'art d'Anselm Feuerbach. — *Wilh. Steffen :* La poésie dans la salle d'école. — *Herm. Lufft :* Un écrit datant du déclin de Rome ancienne (le De natura deorum de Cicéron) à propos de la controverse sur la dernière Encyclique papale. — *Fr. Mich. Schiele :* Luther et le luthéranisme. Leur rôle dans l'histoire de l'école et de l'éducation. — *F. Paulsen :* La femme dans le droit du passé et de l'avenir. — *W. Soltau :* Méthodes fautives de l'histoire comparée des religions telle qu'elle se fait de nos jours. — *C. von Knobelsdorff :* Guerre et humanité.

Zeitschrift für Brüdergeschichte

1908, 2e fascicule.

G. Ad. Skalsky : Frère Luc de Prague et les « Directions pour prêtres » de l'an 1527. — *Wilh. Jannasch :* Chrétien-René comte

de Zinzendorf. — *G. Reichel* et *J. Th. Müller:* Le journal de Zinzendorf, 1716-1719 (suite). — Annexe : Instructions données à Zinzendorf (et à son gouverneur, par son oncle et tuteur, 1716) en vue de son séjour à l'Université de Wittenberg.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Articles relatifs aux sciences religieuses.

LXIIe vol. (1908), 1re livraison.

Stephen Langdon : Dérivation de « shabattou » et autres notes (angl.). — *Ed. Mahler :* Le sabbat. Etymologie et importance au point de vue historique et chronologique. — *A. Ungnad :* La forme primaire de l'article hébreu. — *Hugo Gressmann:* Les « Monumenta Judaïca » (Targumica et Talmudica) édités par A. Wünsche, W. Neumann et M. Altschüler.

Deuxième livraison.

M. Gaster : Le livre de Josué hébréo-samaritain, découvert et publié pour la première fois. — Bulletin : *J.-W. Rothstein :* L'épopée de Guilgamesh dans la littérature mondiale, 1er vol., par P. Jensen. — *C. Brockelmann:* Corpus script. christ. orient. Scriptores Syri, série II, Tom. XXVII (Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, ed. A. Vaschalde). Série III, Tom. XXV (Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum, ed. E.-W. Brooks).

Troisième livraison.

M. Gaster: Le livre de Josué (fin). — *P. Kahle:* Le livre de Josué hébreu des Samaritains.

Quatrième livraison.

T. Bloch: De quelques représentations plastiques de divinités indoues. — *Nivard Schlögl:* La métrique hébraïque biblique. — *A. S. Yahouda:* Déclaration relative au Josué samaritain (soi-disant « découvert et pour la première fois publié » par le Dr Gaster).

Theologische Studien und Kritiken.

1908, troisième livraison.

Marti: Iahwè et la manière de le concevoir aux plus anciens temps. — *Kawerau :* Vingt-cinq ans de recherches relatives à Luther. I. — *Mulot:* Guillaume Farel, le réformateur de la Suisse française, I. — *Bohatek :* La méthode de la dogmatique réformée (fin). — *Heim:* Le débat entre théologie et sciences naturelles dans sa phase actuelle. — *Feldweg :* L'Eglise d'Etat peut-elle être de façon quelconque objet de foi? — *Clemen :* Le brûlement de la bulle papale par Luther. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Diettrich : La sagesse théorique du Prologue au livre des Proverbes. — *Mulot:* Guillaume Farel (fin). — *Albrecht :* Nouvelles études catéchétiques. — *Kawerau:* Vingt-cinq ans de recherches relatives à Luther. II. — *Bœhmer:* Le mont Miçear. — Bulletin.

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Tome XXXI, quatrième livraison.

Etudes de l'Institut archéologique allemand à Jérusalem. 13. *Gust. Dalman :* Notes topographiques sur la route de Pétra. — 14. *Le même*: Inscriptions diverses (grecques et romaines). — 15. *J. Thomä:* La vallée de Kidron de el-Kâa jusqu'à Bîr eiyoub. — *L. Grünhut:* L'emplacement du temple de Jérusalem, d'après Estori hap-Parchi (rabbin espagnol du commencement du quatorzième siècle) avec une planche. — *C. Mommert:* La « memoria sancti Gethae » à Thisbé. — *E. de Mulinen:* Notes complémentaires à ses articles sur les villes des Lettres de El-Amarna et sur le Carmel. — Bulletin, renfermant entre autres un article de *R. Brünnow* sur: Canaan d'après l'exploration récente, par le père Vincent.

Mittheilungen und Nachrichten d. D. P. V.

Quatrième et cinquième livraisons.

E. Kautzsch : Conrad Furrer. In memoriam. — *P. Thomsen:* Fouilles anglaises en Palestine (suite). — Communications diverses. — Affaires administratives.

Sixième livraison.

P. Thomsen : Fouilles anglaises (suite). — Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

1908. troisième livraison.

F. Traub : Pour servir à la critique du monisme. — *Mart. Schulze :* Quelle attitude avons-nous à prendre, en tant que chrétiens évangéliques, à l'égard des livres symboliques de notre Eglise? — *E. Günther:* Remarques sur la christologie de Strauss. — *G. Vorbrodt:* La psychologie religieuse de Ebbinghaus. — Thèses et antithèses de *Häring* et de *Herrmann.*

Quatrième livraison.

J. Kaftan : Pourquoi l'Eglise évangélique ne connaît-elle pas de doctrine de la rédemption (Erlösung) au sens restreint du mot? Et comment parer à ce déficit? — *E.-W. Mayer:* De la psychologie religieuse dans sa phase nouvelle. — *Herm. Mulert:* Mé-

thode ecclésiastique en théologie? (à propos d'un article de la *Neue kirchliche Zeitschrift*).

Fascicule complémentaire.

P. Drews: L'église d'Etat répondait-elle à l'idéal de Luther ?

Cinquième livraison.

O. Kirn : Le travail dogmatique du temps présent. Critique des récentes œuvres de Häring et de Wendt. — *W. Herrmann:* De l'attitude dogmatique de l'autorité ecclésiastique dans les églises évangéliques allemandes. Réponse à L. Ihmels.

Sixième tivraison.

K. Thieme: Les plus récentes christologies et leur relation avec la conscience que Jésus avait de lui-même. — Thèses et antithèses de *Herm. Diehl*: (Herrmann et Tröltsch) et de *Rade* (La certitude de Jésus historique). — Tables.

Neue kirchliche Zeitschrift.

1908, cinquième livraison.

F. Kropatschek: Lutte des tendances ecclésiastiques en Prusse (fin). — *Th. v. Zahn :* Nouveaux fragments d'évangiles non-canoniques. — *E. Sehling:* Les plus récentes ordonnances papales en matière de droit, spécialement de droit matrimonial. — *R. Seeberg :* La foi évangélique et les faits de l'histoire du salut.

Sixième livraison.

R. Seeberg : Foi évangélique et faits de l'histoire du salut (fin). — *E. Sehling:* Les plus récentes ordonnances papales, etc. (fin). — *Stange:* Le caractère hétéronome de l'éthique chrétienne. — *Herm. Bauer:* La mission de l'Eglise à l'égard de la jeunesse des grandes villes. — *Th. Kolde :* Dogme et histoire des dogmes. Questions de principe.

Die Studierstube.

Mai 1908.

F. Pfeiffer : Le corps ressuscité d'après le N. T. II. — *Freytag :* Courants modernes dans le domaine de la théologie pratique. II. — *Selig :* Notions bibliques traduites en langage de villageois. — *Kuhnke :* Le centre de gravité de la question sociale. III. — *B. :* En Orient. 3. Emmaüs. — *J. Bœhmer :* Revue de travaux sur l'histoire des religions et sur le Nouv. Test. — *Uckeley :* Revue de travaux sur l'histoire de l'Eglise.

A PROPOS DU SECOND COMMANDEMENT

Israël eut-il des images de Jahveh?

PAR

E. GOLAY

Cette question paraît bien secondaire, au premier abord. Il est moins essentiel à la vie et même à la culture théologique d'un chrétien de savoir si le second commandement date de l'époque de Moïse et si le peuple d'Israël eut ou n'eut pas de représentation de la divinité, que de comprendre la personne et l'œuvre du Christ ou de sonder les problèmes de l'esprit.

Elle n'est pourtant pas dénuée de tout intérêt : nul n'ignore les luttes qui ébranlèrent l'Eglise d'Orient du huitième au dixième siècle et, avec moins de violence, l'Eglise d'Occident à propos des images, ni comment le second commandement, malgré l'autorité du canon sacré et de la tradition, fut transgressé et désavoué. C'est, d'autre part, l'exhumation de cette vieille sentence par les réformateurs qui déchaîna et entretint le zèle iconoclaste des partisans de Calvin et de Luther au seizième siècle et jusqu'à nos jours. Nous vivons encore, à beaucoup d'égards, sous ce signe-là, et si la ferveur de la piété ne se mesure plus au délabrement de nos temples, leur nudité sévère témoigne encore de l'autorité du second commandement.

Le besoin de se représenter la divinité, ou tout au moins de la localiser dans un phénomène naturel ou dans un objet plus ou moins artistement façonné, est un des plus intenses du cœur humain. Toutes les religions inférieures ont un panthéon restreint ou développé, suivant le tempérament artistique ou l'imagination de la race, chez les Sémites comme chez les Aryens : la multiplicité des dieux de l'Assyrie et de Babylone le prouve. Israël a-t-il seul fait exception, et, dès la constitution de la nation qui correspond à une nouvelle étape de la révélation religieuse, l'horreur pour les images de la divinité a-t-elle prévalu sur les instincts naturels au point que jamais représentation quelconque du divin ne se vit dans les sanctuaires de Jahveh ? Le spiritualisme religieux a-t-il, dès cette époque reculée, remporté un succès aussi éclatant sur les tendances matérialistes de la masse ? En d'autres termes, et pour revenir à notre propos : *quel est l'âge véritable du second commandement ?* Est-il à l'origine de l'histoire de la religion d'Israël, ou n'est-il, peut-être, qu'un aboutissement, le résultat de toute une évolution dans les conceptions religieuses, ou encore de circonstances extérieures particulièrement sérieuses ?

1. Comparé aux autres ordonnances du Décalogue, le second commandement se distingue, à première vue, par son étendue disproportionnée. Il est, à lui seul, plus long que les six derniers réunis ; il n'est dépassé, dans cet ordre, que par le quatrième, et cette disproportion n'a pas peu embarrassé les scribes pieux qui ne savaient trop comment répartir les textes pour obtenir les « deux tables de la loi » traditionnelles, renfermant chacune une moitié du Décaloque. En examinant le texte, il n'est pas difficile de voir qu'il se compose de deux parties : une première prescription, en quatre mots dans l'original hébreu, à laquelle fut plus tard ajouté un commentaire destiné à la préciser et à la renforcer, comme aussi à avertir Israël des sentiments de Jahveh à l'égard de ceux qui transgressent son alliance. Il est superflu d'insister sur le caractère religieux de cette ordonnance ; elle n'a aucune portée artistique quelconque. — La tradition, una-

nime et très ancienne déjà, la rapporte, comme tout le Décalogue, à Moïse recevant directement de Jahveh, dans la théophanie du Sinaï, le pacte solennel qui désormais liera Israël à son Dieu.

2. Nous avons dans le Pentateuque deux recensions du Décalogue, presque identiques, Exode 20 : 1-17 et Deutéronome 5 : 6-21. Il ressort pourtant des divergences que le texte de l'Exode est passablement plus ancien que celui du Deutéronome. Ainsi, dans l'esprit du législateur de l'Exode, la femme fait partie de la *maison* au même titre que les esclaves et les animaux ; elle est la propriété du maître. Le Deutéronome lui donne, au contraire, une place à part et la distingue de la maison et de tout ce qu'elle renferme. Ailleurs, telle prescription est allongée, dans le texte deutéronomien, de la remarque : « comme Jahveh te l'a ordonné » ; ou bien un verbe est employé pour un autre, etc.

Tandis que la tradition rapporte à Moïse la rédaction de ces deux textes, à l'intervalle d'une quarantaine d'années, les études approfondies des savants sur la composition des livres de l'Ancien Testament et du Pentateuque en particulier, ont abouti à des résultats bien différents. Quatre sources principales, d'époques et d'inspirations très diverses, et conservées plus ou moins intégralement au travers d'une combinaison compliquée, se répartissent le texte des cinq, voire même des six premiers livres du canon hébreu. Notre Décalogue, dans ses deux recensions, appartient précisément à deux sources distinctes, Exode 20 à la source E, ainsi nommée parce que, jusqu'à l'apparition de Jahveh à Moïse en Horeb, elle donne toujours à Dieu le nom d'*Elohim*, et Deutér. 5 à la source D qui forme le noyau du livre actuel du Deutéronome. De ces deux sources la plus ancienne est E, selon toute vraisemblance œuvre d'un Ephraïmite pieux du siècle de Jéroboam II, vers 750, tandis que D date du septième siècle. Ce chroniqueur E mit donc par écrit les traditions populaires relatives à l'origine du peuple et à sa constitution au désert sous la conduite de Moïse. Il recueillit également certains vieux textes législatifs qu'il incorpora à son

ouvrage et parmi eux, très probablement, un noyau de notre Décalogue actuel.

Nous ne pensons pas que ce dernier document soit beaucoup plus ancien que la date à laquelle E écrivait. Si le fondateur de la religion en avait été réellement l'auteur et l'avait couvert de son prestige, nul n'aurait osé le modifier dans la suite. On en aurait eu, en tous cas, une seule rédaction stéréotype. Or, chose curieuse, l'autre grande source narrative du Pentateuque, la plus ancienne et la plus précieuse, celle du Jahviste, désignée ordinairement par la lettre J et qui date du neuvième siècle, a, elle aussi, un Décalogue, Exode 34, que son auteur rapporte également à Moïse, mais dont les prescriptions sont assez différentes de celles de E dans Ex. 20. L'objection possible que J a écrit son ouvrage dans le pays de Juda n'en est, en fait, pas une, puisque les Israélites des deux royaumes se réclamaient avec un égal orgueil du grand prophète du désert. S'il est un point, en effet, où les récits rédigés dans le Nord et dans le Sud devaient concorder, c'était celui de la constitution du peuple et de sa première rencontre officielle et solennelle avec Jahveh, celui du pacte conclu en Sinaï et consigné dans les dix paroles. Si tel n'est point le cas, concluons que les traditions à cet égard n'avaient rien de précis, que par conséquent la rédaction du Décalogue conservée par E ne remontait pas à une époque bien antérieure à celle où il l'incorpora à son grand ouvrage. — Hâtons-nous d'ajouter que le Décalogue de J renferme aussi la prescription de notre second commandement : « Tu ne te feras point de dieu de fonte » (Ex. 34 : 17). Les termes sont différents, mais le sens fondamental est le même. J rapporte cette ordonnance sans aucun commentaire.

3. Un autre fait, en rapport plus intime avec notre second commandement, vient encore battre en brèche l'opinion traditionnelle. Si cette sentence était de Moïse ou de son époque on ne concevrait guère comment les Israëlites auraient osé la transgresser à chaque instant au cours de leur histoire, sans avoir, du reste, l'air de se sentir rebelles aux ordres

péremptoires de Jahveh. Un coup d'œil dans les annales du peuple nous le montrera.

Faisons, à ce sujet, une remarque préalable. Tout historien a, en général, à sa disposition deux sources d'information : les documents à caractère objectif, les archives où sont consignés, de façon précise et impersonnelle, les transactions, les faits, ou bien le récit d'un témoin oculaire tout ému encore des crises auxquelles il a assisté, et préocupé uniquement de les raconter, en grossissant peut-être certains détails, mais sans que se soit faite encore la réaction intérieure qui le porterait, involontairement peut-être, à juger ces événements et à mêler à son récit sa propre appréciation : témoignages précieux entre tous et que l'historien ne saurait rechercher avec trop de soin ; — puis les documents à caractère subjectif ; ce sont les récits des mêmes faits, peut-être, rédigés parfois par un contemporain, plus souvent par un après-venant plus éloigné des événements et qui, dominé par une conviction politique ou religieuse, présente les faits de façon à mettre en relief ou à laisser dans l'ombre ce qui lui paraît digne d'éloge ou condamnable. Tout en les racontant, cet homme porte donc déjà un jugement sur les événements. Il ne faut pas l'accuser de fausseté ; il agit souvent involontairement, victime, pour ainsi dire, de ses convictions ; il est surtout parfaitement sincère, bien qu'il faille se défier de son récit.

Nous retrouvons aussi dans l'Ancien Testament ces deux catégories de documents. Par malheur la première est très pauvre, grâce au zèle pieux des Israélites des siècles postérieurs. Presque toute l'histoire de ce peuple a été refaite, à des époques diverses, dans l'esprit et sous l'angle de convictions religieuses plus développées. Nous avons donc, dans les livres historiques de l'Ancien Testament, une interprétation religieuse et morale beaucoup plus qu'un exposé objectif des faits. Et ce travail de revision et de mise au point a été si consciencieusement exécuté que nous retrouvons à peine, ici et là, un fragment des anciens récits beaucoup plus naturels et plus vivants, échappé à l'attention des rédacteurs, tels ces coins de verdure égarés dans les replis des montagnes d'as-

pect sévère et désolé. Ces fragments sont souvent mutilés ; il faut toute la sagacité du savant et un minutieux travail de comparaison de textes et d'étude de style pour faire le départ entre le récit primitif et les adjonctions postérieures. Mais ils sont infiniment précieux ; si l'on ose la comparaison, ils sont autant de meurtrières étroites, au travers du mur épais de la tradition, par où nous apercevons plus ou moins distinctement l'état religieux, moral et social du peuple d'Israël avant la grande période prophétique et clérico-législative.

De l'avis des commentateurs, Exode 32 appartient à la source E. Cédant aux désirs du peuple, Aaron fabrique une image de la divinité sous forme d'un taureau d'or, devant laquelle il dresse un autel. En même temps, et pour célébrer sans doute cette manifestation visible du Dieu national au milieu de son peuple, il fait annoncer, dans tout le camp, une fête en l'honneur de Jahveh ! — C'est donc bien Jahveh que doit représenter cette image et pas un instant l'adoration des Israélites ne se détourne de leur Dieu. Telle est la pensée de l'auteur, quel que soit, du reste, le caractère tendancieux et le but de sa narration. Ce but est clair : il veut combattre un usage trop fréquent chez ses contemporains et son récit doit fournir à sa protestation l'appui de la tradition et de l'autorité de Moïse. Mais de ce fait ressort avant tout cette conclusion : la représentation de Jahveh sous la forme du veau d'or était familière à Israël au huitième siècle.

Ce récit est frappant par sa proximité avec les ordonnances solennelles du Sinaï, et c'est pour cela que nous l'avons étudié en premier lieu. Pour suivre l'ordre chronologique nous aurions dû examiner d'abord les passages du livre des Rois par lesquels nous savons que Jéroboam Ier, fils de Nebath fit deux veaux d'or et les installa à Dan et à Béthel, lieux de pèlerinages célèbres dès l'antiquité, érigés par lui en sanctuaires officiels du royaume du Nord (1 Rois 12 : 28, 29). Ce roi organisa en même temps un sacerdoce sans attache avec celui de Jérusalem. Ces veaux représentaient tout simplement

Jahveh. D'abord Jéroboam a bien soin de dire au peuple : c'est là ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Egypte (v. 28). Ensuite, malgré sa réprobation pour le culte des veaux d'or et sa sainte horreur pour le « péché de Jéroboam » (v. 30), le chroniqueur ne dit nulle part que ce roi ait voulu transformer la religion d'Israël et faire adorer Baal ou Astarté à ses sujets.

2 Rois 10 : 26 à 29 vient à l'appui de cette opinion. Après avoir massacré tout ce qui survivait de la maison d'Achab, à Samarie, Jéhu s'attaqua au temple et aux statues de Baal qui furent mises en pièces ; ainsi, continue le narrateur, « Jéhu extermina Baal du milieu d'Israël, mais il ne se détourna point des péchés de Jéroboam fils de Nebath ... *il n'abandonna point les veaux d'or qui étaient à Béthel et à Dan.* » Que représentaient ces veaux d'or sinon Jahveh lui-même ? Et remarquons-le bien, dans la pensée de l'auteur, Jahveh ne fit aucun grief à Jéhu de cette adoration, puisqu'il le récompensa de la consciencieuse exécution des sentences contre la maison d'Achab (v. 30) — 2 Rois 17 : 16 ne donne aucune lumière nouvelle sur la question que nous traitons ; la distinction y est cependant soigneusement faite entre les deux veaux de fonte et les idoles d'Astarté et de Baal.

Cette manière de représenter Jahveh sous la forme d'un taureau, symbole de la force génératrice et fécondante, n'était probablement pas d'origine israélite. C'est à leurs prédécesseurs cananéens en Palestine que les Hébreux empruntèrent l'image de leur divinité nationale, comme presque toute leur civilisation.

Comment ces images étaient-elles confectionnées ? — Les textes parlent tantôt d'une image de fonte (2 Rois 17 : 16, Néhémie 9 : 18), tantôt d'une image taillée (Exode 20 : 4 et passim). Ailleurs (Juges 17 : 3 à 5) les deux termes semblent désigner deux objets distincts. Exode 32 : 8 nous permet de préciser : Aaron fondit une image qu'il cisela ensuite. En réalité, dans tous ces passages, il s'agit d'une seule image : le taureau sacré était d'abord façonné de matière vile, bois ou métal grossier ; on le recouvrait ensuite d'une couche de

métal précieux. L'or étant rare, les « veaux d'or » furent, sans doute, un luxe des sanctuaires royaux.

Mais sont-ce là les seules images de Jahveh dont fasse mention l'Ancien Testament ? — Les livres des Juges et de Samuel ne parlent jamais de l'adoration des veaux d'or. Ils n'en renferment pas moins de précieux témoignages relatifs aux images. Nous trouvons dans les chapitres 17 et 18 des Juges un très vieux récit, dont le naturel et la vie dénotent un témoin très rapproché des événements. La mère de l'Ephraïmite Mica ayant, contre toute espérance, retrouvé une somme d'argent perdue, « consacra cet argent à Jahveh pour en faire, pour son fils, une image taillée et une image en fonte » פֶּסֶל וּמַסֵּכָה (nous venons de voir qu'il s'agit d'une seule image). Plus loin, v. 5, Mica qui avait une « maison de Dieu » fit un *éphod* et des *theraphîm*. Arrêtons-nous d'abord à ces deux termes. Le sens exact du mot אֵפוֹד est difficile à préciser : tantôt il désigne un vêtement (1 Sam. 2 : 18), tantôt, et ce sont les passages les plus nombreux, un objet de culte ; ainsi dans notre récit et mieux encore Juges 8 : 27 : « Gédéon prit 1700 sicles d'or dont il fit un éphod et le plaça dans sa ville à Ophra où, ajoute le rédacteur, il devint l'objet des prostitutions d'Israël », entendez l'objet de l'adoration du peuple. 1 Sam. 14 : 3 parle d'un prêtre *qui portait l'éphod* ; il ne s'agit point ici d'un vêtement, mais d'une image de la divinité ou, tout au moins, d'un objet au moyen duquel on la consultait ; cfr. v. 36 et 37. Mêmes circonstances 1 Sam. 23 : 6 et 9 et 1 Sam. 30 : 7. Enfin d'après 1 Sam. 21 : 9, l'épée de Goliath est placée dans le sanctuaire *derrière l'éphod*. — Quant aux *theraphîm* ils sont mentionnés d'abord dans la Genèse (31 : 19, 34) où ils désignent les dieux domestiques de Laban, puis dans l'histoire de Mica, et dans 1 Sam. 15 : 23, 19 : 13 et 16. Ce dernier passage est précieux par l'indication qu'il nous donne sur la forme de ces objets. Traqué par les gens de Saül, David s'enfuit avec l'aide de sa femme Mical. Pour gagner du temps et permettre à son mari de se mettre en sécurité, Mical a recours à la ruse : elle place « *le* theraphîm (au singulier dans le texte hébreu), enveloppé d'une

couverture, dans le lit, avec une peau de chèvre à son chevet ». Aux soldats de Saül elle répond, en montrant le lit : David est malade. Ce n'est qu'en s'approchant pour le saisir, sur l'ordre du roi, qu'ils s'aperçoivent de la supercherie. Le theraphîm avait donc forme humaine.

D'après ces indications l'éphod et les theraphîm étaient, pensons-nous, des images plus ou moins grossières d'anciennes divinités de la maison ou de la tribu, dont l'usage avait persisté en Israël après l'introduction de la religion et du culte de Jahveh, et dans lesquelles le peuple adorait désormais Jahveh lui-même. Il y en avait sans doute de plusieurs sortes auxquelles on attribuait peut-être des vertus diverses. C'est ce que semble justement supposer le passage Juges 17 et 18 auquel nous revenons. Mica fait un éphod et des theraphîm à côté de l'image taillée, don de sa mère. — Mais ne s'agirait-il pas là tout simplement d'un reste de paganisme étranger à la religion de Jahveh ? — Non, c'est bien ce Dieu-ci que Mica entend adorer sous ces grossiers objets : lorsqu'il a réussi à attacher à son sanctuaire un jeune lévite de Juda, il se félicite (17 : 13) de l'installation complète de sa maison de Dieu et ne doute pas un instant que Jahveh ne le bénisse abondamment. — Autre preuve tirée du même récit : après avoir dépouillé Mica de ses images et de son prêtre, les Danites allèrent s'installer à Laïsh qui devint la ville de Dan ; ils y dressèrent l'image taillée et (18 : 30) « Jonathan fils de Guershom, fils de Moïse, lui et ses fils, furent prêtres des Danites jusqu'à la captivité ». Cette indication de l'origine du prêtre doit être authentique, car les rédacteurs postérieurs, scandalisés de trouver un descendant de Moïse prêtre d'une image taillée, ont essayé de la corriger en faisant du nom de Moïse le nom de *Manassé* par l'adjonction d'une lettre, (מֹשֶׁה devenu מְנַשֶּׁה) ! Or, qui devait être adorateur de Jahveh plus fidèle et plus instruit de la volonté et des exigences de ce Dieu que le descendant direct du fondateur même de la religion ? Cette image taillée, auprès de laquelle il fonctionnait comme prêtre, représentait donc bien Jahveh.

Dans les passages de Samuel cités plus haut, où Saül et

David font approcher l'éphod, c'est toujours Jahveh qu'ils veulent consulter et c'est Jahveh qui répond.

Nous avons parlé jusqu'ici des images dont il est assez souvent question dans l'Ancien Testament pour qu'aucun doute ne subsiste quant à leur signification, aux yeux de la masse du peuple tout au moins. En effet s'il n'est plus question de l'éphod et des theraphîm à partir de l'époque de David, le culte des taureaux d'or fleurit tout au cours de l'histoire du royaume du Nord. Il n'est jamais dit que ce culte se soit introduit en Juda. Le royaume du Sud n'a-t-il donc jamais connu le culte des images de Jahveh, depuis Salomon ? — Nous sommes assez mal renseignés à cet égard, mais un passage, tout au moins, semble démontrer que cette coutume y était pratiquée comme dans le Nord et jusqu'à une époque relativement récente. 2 Rois 18 : 4 : « Ezéchias abattit les hauts-lieux, brisa les Massèboth, abattit l'ashèra et mit en pièces le serpent d'airain (נְחֻשְׁתָּן) que Moïse avait fait et devant lequel les enfants d'Israël avaient jusqu'alors brûlé de l'encens ». Les *Massèboth* et l'*ashèra* étaient bien des restes du paganisme cananéen ; mais le serpent d'airain était d'origine proprement israélite. On avait une grande vénération pour cet objet sacré qui avait été installé dans le sanctuaire de Jérusalem et auquel on brûlait de l'encens comme à une divinité. La tradition, très ancienne sans doute, en attribuait même la fabrication à Moïse. Quelle divinité cet objet pouvait-il bien représenter aux yeux du peuple, sinon le Dieu de Moïse, Jahveh ?

Nous avons laissé de côté tous les passages relatifs à l'*arche*. Il y a lieu pourtant de les rappeler ici. Les sources les plus anciennes ne connaissent pas l'*arche de l'alliance* de Jahveh, mais seulement l'*arche de Jahveh*. Ce coffret sacré symbolisait la présence de la divinité au milieu de son peuple (1 Sam. 4 ; 2 Sam. 15 : 25, Nombr. 10 : 35 à 36), et ce terme même, l'*arche de Jahveh*, prouve qu'aux yeux de l'Israëlite elle était l'habitation de ce Dieu. Cette même désignation exclut, nous semble-t-il, la présence, à l'origine, des tables de la loi. Cette conception-ci est probablement contemporaine

de l'expression : l'*arche de l'alliance de Jahveh ;* elle est postérieuse au Deutéronome. — Que renfermait primitivement ce coffret ? Rien ne nous permet de le dire d'une manière précise, mais chez d'autres peuples (Egyptiens, Troyens, Grecs, etc.) nous trouvons aussi des arches sacrées renfermant toutes des images des divinités. Il est permis de supposer qu'il en était de même en Israël. Tout au moins la mention des tables de la loi semble-t-elle reposer sur la vieille croyance à la présence d'une ou de plusieurs pierres sacrées dans l'arche de Jahveh. Ces pierres étaient des בֵּית־אֵל, des habitations de la divinité. Nous ne savons si elles étaient brutes ou peut-être grossièrement taillées (Stade).

4. Ainsi l'histoire d'Israël est en contradiction flagrante, sur le point qui nous occupe, avec les textes législatifs du Pentateuque et surtout avec le second commandement, si celui-ci date de Moïse. Mais admettons un instant qu'en Israël, comme chez tant d'autres peuples, les lois aient été faites pour être violées. Personne ne devait protester plus énergiquement, contre cette transgression, que les *prophètes* dont la mission consistait précisément à maintenir dans toute leur rigueur les commandements de Jahveh, à les faire respecter du peuple et à développer leurs prescriptions dans le sens d'une spiritualisation plus grande de la religion et du culte. Comment ces hommes n'eussent-ils pas fulminé contre la coutume impie de représenter Jahveh par de grossières images d'animaux, s'ils avaient eu en mains l'ordonnance du Décalogue, émanée directement du fondateur même de la religion ? Or, chose curieuse, ce n'est pas là du tout le principal objet des préoccupations des plus anciens d'entre eux, Amos, Osée, Esaïe. Leurs écrits témoignent à mainte reprise de la grande piété du peuple, qui ne néglige aucune prescription cultuelle, aucun sabbat, aucune nouvelle lune, aucun sacrifice, et qui, persuadé de sa fidélité et de son respect pour Jahveh, se croit aussi l'objet de la sollicitude et de la protection de ce Dieu. Ils ne lui font aucun reproche de cette piété, mais ils s'efforcent de lui montrer qu'elle est vaine, que Jahveh l'a même en aversion, non pas parce qu'elle porte

ses hommages à des représentations matérielles de cette divinité, mais parce qu'elle n'est pas accompagnée de la pratique de toutes les vertus, de la justice, de la droiture, de l'amour du prochain. A peine, dans quelques passages, est-il fait allusion ironique à ces images grossières (Osée 8 : 4 à 6 ; 10 : 5 ; 13 : 2). Nous avons vu Ezéchias mettre en pièces le serpent d'airain : son contemporain et conseiller Esaïe a sans doute encouragé le roi dans ce dessein par sa prédication, mais ce qui nous reste de ses discours, et nous pouvons croire que ce sont les fragments les plus importants, ne révèle nullement chez lui la préoccupation dominante et constante de faire disparaître toute représentation de la divinité.

Qu'on nous comprenne bien, cependant ! Nous ne voulons pas dire que les prophètes aient approuvé sans réserve le culte de Béthel et de Dan, l'adoration des veaux d'or et d'autres images de Jahveh. Cette coutume païenne était en contradiction profonde avec la conception spirituelle et morale de Dieu qu'ils s'efforçaient de développer chez leurs contemporains. Rien ne s'accorde moins que l'idée d'un Dieu de sainteté et de justice, qui regarde au cœur de l'homme et non à ses gestes pieux et à ses génuflexions, avec la coutume de matérialiser ce Dieu, de lui donner surtout une forme bestiale comme celle de Béthel ou de Samarie. Nous nous imaginons avec peine un Amos ou un Osée rendant l'hommage de leur culte aux veaux d'or ou un Esaïe brûlant de l'encens devant le serpent de Jérusalem ! Mais, encore une fois, ce n'est point contre cette coutume séculaire de la représentation matérielle de Jahveh que ces hommes dirigent l'effort de leurs avertissements et de leurs menaces comme ils l'auraient certainement fait s'ils avaient eu en mains les ordonnances formelles de Jahveh à cet égard, et de la bouche même de Moïse.

5. De tout ce que nous avons dit nous pouvons tirer les conclusions suivantes : 1° Les données historiques les plus anciennes témoignent toutes de l'existence d'images de la divinité en Israël, en tous cas dans le royaume du Nord, très

probablement aussi dans le royaume de Juda. Ces images étaient de formes diverses ; les plus anciennes, l'éphod, les theraphîm, étaient peut-être de vieilles images de divinités domestiques ou de divinités de clan ou de tribu, d'origine israélite ; à l'exemple des populations cananéennes le peuple d'Israël, établi en Palestine, se mit à représenter la divinité sous la forme d'un taureau. Mais, dans les unes comme dans les autres, c'est Jahveh que l'Israëlite adora. Cette imagerie ne fut jamais très développée, grâce, sans doute, à la prédication et à l'influence des prophètes. — 2° Les prophètes du huitième siècle ne s'attaquèrent pas d'abord à cette manifestation de la religion, et la destruction des images de Jahveh ne fut pas le premier but de leurs efforts. Mais toute leur prédication tendit à ruiner cette coutume en montrant combien il était ridicule et impie de prétendre représenter le Dieu juste et saint sous une forme quelconque, humaine ou animale. — 3° C'est sous leur influence que, formulée déjà au neuvième siècle par quelqu'un de leurs pieux prédécesseurs, la sentence : « Tu ne te feras point de dieu de fonte ni d'image taillée » reçut sanction solennelle et devint article de foi pour les Israélites les plus développés au point de vue religieux. — 4° Précisément à cette époque, c'est-à-dire vers 750, sous le règne heureux et brillant de Jéroboam II d'Israël, le grand ouvrage historique que nous avons appelé E fut rédigé, sans qu'on puisse dire s'il est l'œuvre d'un seul homme ou d'une école. Cet écrit renfermait peut-être déjà certains textes de lois très anciennes et une première édition rudimentaire du Décalogue. Selon quelques savants (Cornill) une seconde rédaction de cet ouvrage fut faite environ un siècle plus tard, et c'est à ce E^2 qu'appartiendrait notre Décalogue actuel. La sentence primitive du second commandement date, pensons-nous, de la première époque prophétique et de la première rédaction de E.

6. Ajoutons un mot à propos de la seconde partie de notre ordonnance. Ce commentaire ajouté plus tard, probablement lors de cette seconde rédaction de E, est fait dans l'esprit du Deutéronome et sous l'influence des préoccupations reli-

geuses et morales qui dominent le septième siècle en Israël. Grammaticalement, la suture est très visible entre les deux parties du commandement, dans le texte de l'Exode comme dans celui du Deutéronome, qui ne sont pas, du reste, absolument identiques. Deux raisons ont déterminé, croyons-nous, le rédacteur deutéronomien à adjoindre ce commentaire à la sentence primitive. L'une, intérieure : la religion de Jahveh s'est développée et spiritualisée sous l'influence des prophètes, comme nous l'avons dit plus haut ; se faire une représentation de Dieu n'est plus seulement une folie ridicule, c'est un péché grave contre lequel on ne peut assez mettre en garde les Israélites pieux. Le spiritualisme prophétique a donc remporté, au moins partiellement, la victoire sur le matérialisme de la masse. — L'autre raison est tirée des circonstances de l'époque. Au roi Ezéchias succédèrent son fils Manassé et son petit-fils Amon, sous lesquels sévit une violente réaction paganisante. On remplit les sanctuaires, et jusqu'au temple de Jahveh à Jérusalem, des images et des emblèmes des divinités lunaires ou solaires de l'Assyrie et de Babylone, dont la puissance prépondérante se manifestait par les victoires et les conquêtes successives de leurs adorateurs ; on sacrifia à l'armée des cieux ; au point de vue religieux Juda devint presque une province de l'empire chaldéen. Tout cela était un scandale pour les Israélites restés fidèles à Jahveh et à son culte, mais qui se virent écartés du sanctuaire royal et même menacés dans leur vie. C'est à ces cercles pieux qu'appartenaient l'auteur du Deutéronome et le rédacteur de notre Décalogue actuel. Celui-ci exprima sa douleur de voir le paganisme installé dans le temple de Salomon dans le commentaire du second commandement. Cette amertume apparaît dans le soin qu'il met à interdire toute image d'un objet quelconque du ciel, de la terre ou de la mer, et dans la défense de se prosterner devant ces images et de leur rendre un culte, sous peine des plus terribles malédictions, car Jahveh est un Dieu jaloux qui n'admet point de partager, avec une autre divinité, ses droits à l'adoration d'Israël.

Ces menaces contribuèrent sans doute à fortifier le roi Josias dans sa résolution d'une réforme radicale du culte, que lui inspira la lecture du fameux « livre de la Loi » retrouvé dans le temple en 621. — Le chapitre 23 du second livre des Rois nous fait assister à cet anéantissement de toutes les idoles et de tous les hauts-lieux en Juda et en Israël. Il s'agit là sans doute des abominations babyloniennes et des derniers vestiges des vieilles superstitions cananéennes ; n'est-il pas, permis de penser pourtant que, dans beaucoup d'endroits les antiques images de Jahveh avaient été conservées, malgré les prédications des prophètes et l'évolution spiritualiste de la religion, et que la masse du peuple aimait encore à se rendre à ces sanctuaires et se croyait, de la meilleure foi du monde, plus près de son Dieu national dans les lieux où se trouvait son image visible ?

Il faudra l'exil pour achever de détruire ces restes de paganisme et faire d'Israël la communanté religieuse, rigoureusement spiritualiste, que nous trouvons installée à Jérusalem au cinquième siècle. Il faudra surtout Jésus-Christ pour établir la religion définitive où le second commandement est la règle absolue, où l'on ne conçoit plus Dieu que comme un pur Esprit et où on ne l'adore plus qu'en esprit et en vérité.

LE PARLER EN LANGUES

Ses apparitions dans le monde antique. Sa persistance dans la chrétienté [1].

PAR

ÉMILE LOMBARD

Dans la deuxième édition de l'Encyclopédie de Herzog, on lisait encore ce qui suit sous la signature de K. Schmidt : « Le parler en langues est un phénomène appartenant en propre au temps primitif du christianisme et auquel rien, dans l'histoire de la chrétienté postérieure, ne saurait être comparé [2]. » Cette assertion date de 1886. Même alors, elle devait paraître singulièrement hasardée à quiconque était tant soit peu au courant de la question. Il n'est pas étonnant que ce point de vue ait été abandonné par Feine, auteur de l'article *Zungenreden* dans la troisième édition du même ouvrage. Sans accorder suffisamment d'attention aux manifestations modernes, dont il se contente de dire qu'elles sont « de conscientes ou inconscientes *repristinations* de la glossolalie primitive [3], » il cherche à celle-ci des analogies dans l'ancien monde et surtout il établit sa persistance au temps d'Irénée et de Tertullien, contrairement à l'affirmation de son prédé-

[1] Voir livraison de mai-juin.

[2] K. Schmidt, *Zungenreden*, Herzogs Realencyclopädie, 2e éd., t. XVII. p. 570.

[3] Feine, *ibid.*, 3e éd., t. XXI, p. 753.

cesseur qui prétendait que déjà vers la moitié du deuxième siècle elle avait disparu.

Ainsi que le dit très bien Du Prel, dans un chapitre où il se montre pourtant trop dominé par l'idée d'un parler en langues *étrangères*, « il en est de ce problème comme de la plupart des problèmes mystiques. On croit, quand on se décide à les étudier, avoir affaire à de rares témoignages, mais bientôt on se trouve en présence d'un ensemble de faits si vaste qu'on peut à peine l'embrasser du regard[1]. »

En effet, le chercheur qui se proposerait de rassembler tous les cas de glossolalie qu'on trouve décrits ou mentionnés quelque part ne tarderait pas à être débordé par l'abondance de la matière. Ces dernières années surtout, il s'est produit assez de manifestations de ce genre dans les pays anglo-saxons, ainsi qu'en Scandinavie et en Allemagne, pour qu'on en vienne à considérer comme une réalité presque banale ce qui passait pour une dispensation archaïque et rare entre toutes[2]. Au surplus, il n'y a pas grand intérêt à accumuler indéfiniment les témoignages. C'est en somme une impression de monotonie qui se dégage d'une pareille enquête, sitôt qu'on la pousse un peu loin; les combinaisons sont multiples, mais les mêmes types fondamentaux se retrouvent constamment. Nous n'avons pas songé, pour notre part, à raconter en quelque sorte l'histoire de la glossolalie à travers les siècles. Mieux valait s'occuper essentiellement du parler en langues des premiers chrétiens, non sans rapprocher de ces faits anciens, moins bien connus, tous les faits récents de nature à en faciliter l'intelligence.

Mais il importe aussi de situer ce groupe de phénomènes dans son contexte historique, de le rattacher autant que possible aux manifestations semblables ou connexes qui ont précédé et suivi. Il est aisé de montrer que le charisme glosso-

[1] Du Prel, *Die Entdeckung der Seele*, p. 235.

[2] Dans le *Journal religieux des Eglises indépendantes de la Suisse romande* (31 juillet 1909), M. H. A. Junod signale l'apparition de la glossolalie au Transvaal.

lalique n'a pas disparu avec la première génération chrétienne. En ce qui concerne ses antécédents juifs ou païens, les documents sont plus rares et les preuves moins décisives. Le peu que nous avons à citer à cet égard donne pourtant à penser qu'il ne s'agit pas de phénomènes limités à une seule religion.

I

Faits antérieurs ou étrangers au christianisme.

1. *Le prophétisme israélite.* — D'après Actes 2 : 17, Pierre, prenant la parole pour justifier les disciples de l'accusation d'ivresse et pour expliquer ce qui venait de se passer, aurait cité la parole de Joël : « Vos fils et vos filles *prophétiseront* » (*id.* v. 18). Ainsi la glossolalie se trouve assimilée à une manifestation prophétique, d'un genre peu commun dans le monde juif de cette époque, à en juger par l'étonnement des assistants. C'est en effet une opinion fort courante que les glossolales de l'Eglise primitive sont les héritiers de l'ancien prophétisme hébreu. Elle s'appuie sur le facile rapprochement qu'il y a à faire entre 1 Cor. 14 : 23 et les textes de l'Ancien Testament où un terme synonyme d'aberration mentale est employé à propos des symptômes de possession prophétique (1 Sam. 21 : 15; 2 Rois 9 : 11; Jér. 29 : 26). A la lecture de 1 Cor. 14, dit Reuss, « on se convaincra que les faits et les phénomènes qui se sont produits dans l'Eglise chrétienne, soit à son début, soit plus tard encore, n'étaient rien de nouveau, mais que l'histoire du peuple israélite fournit pour tous les analogies les plus frappantes[1]. » On ne peut que souscrire à ce jugement, s'il s'agit d'automatisme et d'extatisme en général. Assurément la glossolalie procède du même genre de désintégration psychique que ces états dans lesquels le prophète « saisi par l'Esprit de Jahveh » était *changé en un autre homme* (1 Sam. 10 : 6). Mais il ne saurait être question de glossolalie toutes les fois qu'un homme paraît hors de lui, et prononce des paroles qui sem-

[1] Reuss, *Les prophètes*, t. I, p. 24, Paris 1876.

blent venir d'un autre. Il n'y a dans l'Ancien Testament, à notre connaissance, aucune mention de formes verbales nouvelles, propres aux états d'inspiration. L'apôtre Paul cite Es. 28 : 11 comme s'appliquant à la glossolalie ; mais il s'agit là de tout autre chose, à savoir du langage, si dur aux oreilles israélites, des étrangers qui vont envahir le pays. « Vous ne voulez pas écouter le prophète, vous entendrez l'Assyrien[1]. »

Le délire ou vertige sacré obtenu par les procédés en usage dans les écoles de prophètes ne devait guère s'accompagner que de confuses émissions de voix (cf. 2 Sam. 6 : 14, danse et cris de joie). Quand, en présence d'une troupe de *nabis* se livrant à leurs exercices accoutumés, la contagion hystérique s'empare des envoyés de Saül, puis de Saül lui-même (1 Sam. 19 : 20-24), — quand les prophètes de Baal, tout sanglants d'incisions rituelles, invoquent leur dieu à grand renfort de saltations et de clameurs (1 Rois 18 : 26-28), — nous ne voyons pas que ces transports, désignés dans les deux cas par le verbe *nibba-hitnabbe*, « prophétiser, » puissent comporter des symptômes bien caractéristiques de verbo-automatisme : les démonstrations extérieures et les effets physiques priment tout. Et quand le son de la harpe, du luth ou du tambourin provoque une manifestation prophétique *verbale*, rien ne nous dit que les oracles rendus sous cette influence extatisante ne revêtent pas la forme du langage ordinaire, comme le suppose 2 Rois 3 : 15 et ss. La vieille histoire de Balaam, bénissant alors qu'il voulait maudire (Nomb. 23-24), n'a pas davantage à être invoquée ici. C'est un exemple classique de l'aliénation du moi humain dans la prophétie (cf. Josèphe, *Ant.* IV, 6, 5 ; Tert. *Adv. Marc.* IV, 28), mais le parler en langues comme tel n'a rien à y voir.

Plus proches peut-être des formes rudimentaires de glossolalie sont les *chuchotements* (le participe *m'tsafts'fim* fait penser à des sons ténus, plutôt sifflants) et les *marmottages* qu'Esaïe signale chez les nécromants et les devins de son

[1] Reuss, *op. cit.*, p. 260.

époque (Es. 8 : 19). Les uns sont des médiums évocateurs, les autres sont « ceux qui savent, » c'est-à-dire ceux qui ont le don de prédiction[1]. Il est probable que les premiers imitaient la *vox exigua* (Virg., *En.*II, 492) des habitants du Scheol (cf. 29 : 4). Mais l'imitation n'exclut pas l'automatisme, et il n'est pas nécessaire de faire intervenir ici les trucs de la ventriloquie[2]; une sensible modification du timbre ou du volume de la voix correspond souvent à l'invasion d'une personnalité seconde. Au reste, lorsqu'elles sont émises de cette voix faible, indistincte, des paroles quelconques peuvent être perçues comme des murmures ou de légers sifflements. Dans la scène de l'évocation de Samuel par la Pythonisse d'En-Dor, le mort n'est pas censé parler un langage qui diffère de celui des vivants (1 Sam. 28 : 15 et ss.).

Tout cela en somme offre plus de rapports avec les rites du chamanisme mongol qu'avec les manifestations de l'Esprit dans l'Eglise primitive. Quelques citations caractéristiques, empruntées à la remarquable monographie de Radloff, le feront voir[3]. On retrouvera chez les Chamanes, aussi bien la frénésie sacrée du *nebiisme* avec ses indispensables adjuvants, bruit d'instruments et danse tournoyante, que les phénomènes de dédoublement, curieux mélange de psychose et de feinte, qui distinguaient les devins et les voyants. « L'individu que le pouvoir des ancêtres voue au chamanisme[4] ressent soudain dans ses membres une lassitude et une faiblesse qui se révèlent par un violent tremblement. Il bâille démesurément, une forte oppression étreint sa poitrine, des cris violents, inarticulés lui sont arrachés. Un frisson de fièvre le secoue, ses yeux roulent dans leurs orbites; tout à coup il bondit et se met à tourner en rond comme un possédé jusqu'à ce que, couvert de sueur, il s'abatte sur

[1] Cf. K. Marti, *Das Buch Jesaja. Kurzer Handcommentar zum Alten Testament*, Abteilung X, Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig, 1900, p. 89.

[2] Voir *Bible annotée*, *Les prophètes*, t. I, p. 80.

[3] W. Radloff. *Das Schamanenthum und sein Cultus* (Sonderabdruck aus *Aus Sibirien*), Leipzig, 1885.

[4] L'extatisme se développe chez eux à la façon d'une affection héréditaire.

le sol en proie à des convulsions épileptiques.... Tous ces symptômes augmentent sans cesse d'intensité, jusqu'à ce que celui qui en est affligé saisisse enfin le tambour chamanique et commence à *chamaniser*[1]. » Suivent des scènes d'évocation, dans lesquelles ledit tambour joue un rôle capital. Son roulement accompagne les incantations, le chant des hymnes magiques. A un moment donné, la voix du Chamane ou « Kam » se fait caverneuse et gémit la réponse de l'Esprit invoqué: *ā kam ai* (Hé! Kam, je suis là). Il lui arrive aussi, dans sa fonction d'évocateur, d'émettre d'incompréhensibles marmottages, tandis que des mouvements spasmodiques agitent tout le haut de son corps. Chez les Kirghises devenus mahométans, le chamanisme a pour représentants les *baksas*, sorciers guérisseurs dont l'extase est encore plus terrifiante que celle des Chamanes. Appelés auprès des malades, ils prononcent des mots inintelligibles et chantent à mi-voix des mélodies en s'accompagnant d'une sorte de violoncelle qui remplace chez eux le tambour.

Tous ces traits dénotent un état psychologico-religieux fort pareil à celui qui se manifestait dans la hiéromanie et la magie du temps des Juges et des premiers rois. Ici comme en Israël, ce qu'on peut être tenté de prendre pour de la glossolalie, — abstraction faite des simples cris, — se réduit à des marmottages dont le caractère demeure indéterminé. Quant aux mots incompréhensibles prononcés par les baksas au chevet des malades, il est possible que ce soient des phrases magiques plus ou moins altérées et dont le sens se serait perdu. Radloff dit qu'on retrouve chez ces frères des Chamanes imparfaitement islamisés de vieilles formules, — vestiges du culte des ancêtres, — qu'ils répètent machinalement, ne comprenant plus le langage dans lequel elles sont conçues[2]. Le parler en langues comporte d'ailleurs assez souvent des emprunts pareils.

Si le prophétisme israélite s'est élevé infiniment au-dessus de ces rudiments animistes, il n'a pas cessé de devoir sa

[1] *Op. cit.*, p. 16 et suiv.
[2] *Op. cit.* p. 66.

principale force à des impulsions subconscientes, interprétées comme des interventions directes ou des révélations immédiates de la divinité. Sans doute la locution consacrée « Ainsi parle l'Eternel » ne doit pas être prise à la lettre, dans la majorité des cas. C'est un cliché littéraire, sous lequel on sent à vrai dire tout un fond de réalités psychologiques. Plusieurs passages des grands prophètes-écrivains évoquent avec puissance l'irrésistible contrainte dont use Jahveh à l'égard de l'homme appelé à prophétiser (Amos 3 : 8; Jér. 20 : 9; Ez. 2 : 2; 3 : 14; 8 : 1). Et il est vraisemblable que des expériences d'automatisme verbal ou autre ne sont pas étrangères aux auteurs de ces déclarations caractéristiques. Le faux prophète, d'après Jérémie, est celui qui *prend sa langue* pour débiter des oracles de sa façon (Jér. 23 : 31), alors que, dans l'inspiration vraie, c'est Jahveh qui s'empare de la langue de l'inspiré et lui met *ses* paroles dans la bouche (cf. 1 : 9). Mais rien de tout cela ne permet de supposer que les prophètes aient parlé, même au plus fort de leurs extases, autre chose que l'hébreu. Dans Jér. 23 : 32, la variante des LXX : οὐ διηγοῦνται αὐτὰ κτλ. paraît viser des récits de songes soi-disant prophétiques qui avaient besoin d'une explication, d'un commentaire[1], mais il ne s'agit pas de communications ἐν γλώσσῃ.

En résumé, ces textes de l'Ancien Testament nous mettent plutôt en présence de phénomènes connexes que d'analogies certaines; les uns se rapportent à des automatismes phoniques du genre le plus fruste, les autres concernent la prophétie extatique, non le parler en langues.

Les écrits du judaïsme postérieur ne nous apprennent rien de plus. Dans le livre d'Hénoch, on trouve la même notion de l'action dominatrice et contraignante de l'Esprit (68 : 2). Un passage rappelle Rom. 8 : 15 par la mention du *cri* de l'adoration spirituelle. *Je criai à haute voix, avec l'Esprit de la force, et je bénis, je louai, j'exaltai* [le Seigneur] (71 : 11). Hilgenfeld voit dans deux endroits du

[1] Cf. Feine, article cité, p. 754.

même écrit (14 : 2; 84 : 1) une allusion au processus automatique de la glossolalie ou à quelque chose de pareil[1]. Il s'agit de paroles prononcées par le visionnaire « avec la langue de chair et avec l'haleine que Dieu a données aux hommes pour parler. » Quoique cela puisse se dire de toute parole humaine, il n'est pas interdit de supposer que l'auteur a voulu désigner de la sorte un langage dû à l'action directe de Dieu sur les organes dont il est le créateur. Mais c'est au nom d'une définition contestable et en tout cas incomplète de la glossolalie que Hilgenfeld fait du fonctionnement involontaire de la langue, la caractéristique essentielle de ce charisme.

2. *L'extatisme païen.* — Rappelant à ses correspondants de Corinthe leur condition passée, Paul leur dit: *Vous savez que, lorsque vous étiez païens, vous alliez au hasard, entraînés vers les idoles muettes* (1 Cor. 12 : 2). A quelle puissance attribue-t-il ce funeste entraînement? Aux démons; un autre texte (1 Cor. 10 : 20) ne laisse aucun doute à cet égard. L'idole elle-même n'est rien (cf. Es. 41 : 29; 44 : 9, 12-20; Jér. 10 : 3-5; Hab. 2 : 18; Ps. 135 : 15; 3 Macc. 4 : 16). Mais précisément parce qu'il est absurde et monstrueux de diviniser ces vains simulacres, il faut une intervention surnaturelle pour en expliquer l'attrait. Tout à fait dans la même direction d'idées, Justin (Apol. 1 : 5) et Athénagore (*Leg. pro-Christ.* 26) représentent les démons comme des φαῦλοι θεοί dont le fouet pourchasse de côté et d'autre le troupeau misérable des adorateurs de néant. De là à l'identification positive des esprits du mal et des divinités de l'Olympe, il n'y a qu'un pas: « les démons, *avec leur chef Jupiter,* » dit Tatien en propre termes (*Or. ad Graec.* 8, 36)[2].

[1] HILGENFELD, *Die Glossolalie in der alten Kirche*, Leipzig, 1850, p. 62.

[2] Actuellement encore, nos missionntnaires tiennent volontiers un langage analogue. L'un d'eux, homme très instruit, auteur d'ouvrages estimés, nous disait même un jour: « Ne croyez pas qu'une idole soit tout simplement un morceau de bois ou de métal. Il y a là une puissance agissante. » Et il nous citait tel cas extraordinaire où une idole avait paru exercer un pouvoir occulte, se venger d'une profanation.

Pour Paul donc, le paganisme n'est pas seulement un ensemble de croyances fausses et d'usages pernicieux, mais un vivant pouvoir de malfaisance (2 Cor. 4 : 4). On se trompe en croyant qu'il mentionne le mutisme des idoles pour marquer l'incapacité inspiratrice des dieux païens. L'épithète τὰ ἄφωνα, écho des textes de l'Ancien Testament qui proclament l'inanité de l'idolâtrie, est ici de pure convention et ne tire nullement à conséquence[1]. L'apôtre n'ignorait pas que le paganisme avait ses inspirés; il devait seulement tenir de telles inspirations pour malignes et les assimiler à celles dont l'Eglise avait à se défendre par la διάκρισις πνευμάτων (1 Cor. 12 : 10; 14 : 29). C'est ce que professent explicitement les écrivains chrétiens postérieurs. Tatien parle des phénomènes de la mantique païenne comme d'une duperie maléfique des démons en fureur (*Or. ad Graec.* 12, 56) Théophile reconnaît dans l'« Evohé » des enthousiasmes bachiques (Εὐοῖ ou εὐάν) le nom d'*Eve*, que profère encore, par la bouche de ses adeptes, celui qui fut le séducteur de la mère des humains (*Ad. Autol.* II, 28, 136). Pour Origène enfin, l'esprit qui anime la Pythie « est de la même espèce que ces démons dont beaucoup de chrétiens délivrent ceux qui en sont tourmentés » (*Contra Cels.* VII, 4). Mais dans aucun de ces textes, le parler en langues n'est proprement visé. Et 1 Cor. 12 : 2 fait plutôt allusion, d'une manière générale, aux influences funestes dont les chrétiens se sont affranchis, qu'à des phénomènes de glossolalie antérieurs à ceux dont se glorifiait l'Eglise. Dans ce cas il semble que l'apôtre, appelé à donner son avis sur les exercices des glossolales et soucieux d'établir entre le passé et le présent une solide barrière, se serait expliqué avec plus de précision. Il est déjà fort intéressant qu'il ait eu le sentiment d'une connexion psychologique entre les deux sphères d'inspiration. Plus loin, voulant évoquer une idée de sonorité vaine et creuse, il nomme l'*airain qui résonne* et *la cymbale qui retentit* (1 Cor. 13 : 1). Or, on faisait dans les cultes or-

[1] Cf. LIETZMANN, *in loco*.

giaques un grand usage de ce genre d'instruments. Le son pénétrant de la flûte (βόμβυξ ou αὐλός, cf. 1 Cor. 14 : 7), avec le cliquetis des crotales et le grondement des tympanons, servait aussi à mettre les fidèles de Bacchus et de la déesse phrygienne dans l'état voulu d'hystérie collective[1]. Mais ces coïncidences de termes musicaux, peut-être bien intentionnelles de la part de Paul, ne prouvent pas que dans son idée l'exact pendant de la glossolalie chrétienne existât chez les inspirés dyonisiens. Il a pu vouloir dire, simplement : « Autant vaudrait la bruyante musique si chère aux fanatiques du paganisme, que votre parler en langues qui retentit sans édifier. Ce sont vos cymbales à vous, vos flûtes ensorcelantes, c'est un enivrement sonore dont l'Eglise ne reçoit nul bien. » En fait, les bacchants et les bacchantes, entraînés dans le tournoiement de leurs rondes vertigineuses, ne proféraient guère que d'assourdissantes clameurs. Les invocations εὐοῖ, σαβοῖ (Dém., *Or. de cor.* I, 313, 20), sont plutôt des cris que des mots.

Ces cris, tout en ayant la valeur d'un rite, servent d'expression, on peut dire d'exutoire, à une poussée émotive intense. Avant même de passer pour le dieu du vin et de l'ivresse alcoolique, Bacchus fut le dieu des transports sacrés. On se souviendra à ce propos d'Actes 2 : 13 (*ils sont pleins de vin doux*) et d'Eph. 5 : 18, qui met « non pas seulement en opposition, mais bien aussi en parallèle[2] » l'ébriété et l'inspiration : *Ne vous enivrez pas de vin,... mais soyez pleins de l'Esprit.*

[1] Voir Strabon X, 469-471, avec citations de Pindare et des *Ἠδωνοί* d'Eschyle. Cf. Rohde, *Psyche*, 2 Aufl., Freibourg i. B., Leipzig und Tübingen, 1898. T. II, p. 9. — Originaire de la Thrace, et étroitement apparenté au corybantisme phrygien, le culte bachique s'était profondément implanté dans toute la Grèce. (Sur son existence à Corinthe et à Sicyone, voir Pausanias II, 2, 5-6 ; 7, 6). Rohde y voit avec raison une variété nationale d'un type religieux universel (*Op. cit.*, p. 1 et ss., 38 et ss.). On le trouve associé au culte d'Apollon, ainsi qu'à l'orphisme, dont l'influence dans le monde grec était si grande au moment où le christianisme y fit son apparition. La cithare, que Paul nomme à côté de la flûte, est l'instrument classique apollinien.

[2] Lueken, in *Die Schriften des N.-T*, II. Band, 2 Aufl., p. 367.

C'est aussi par ce qu'elle a de commun avec l'extatisme en général, plutôt que par sa nature spéciale, que la glossolalie se rapproche de la mantique grecque. Rohde a démontré que celle-ci devait son caractère extatique à l'influence de Dionysos[1]. Comme la frénésie dionysiaque (ὀργιασμός = μανία, κατοχή, ἐνθουσιασμός), les extases prophétiques des devins et des pythonisses procèdent d'un état psychique évidemment analogue à celui dans lequel les glossolales pouvaient être qualifiés de μαινομενοί (1 Cor. 14 : 23). Selon le mot d'Héraclite (cité par Plutarque, *De Pyth. or.* 6, 397 A), la Sibylle parlait μαινομένῳ στόματι. Et l'on sait que la physionomie de cet être légendaire réunit des traits fort réels, observés d'après nature chez les prophétesses hystériques qui rendaient leurs oracles dans un transport plus ou moins inconscient. Le terme μαίνεσθε, dans le contexte où Paul l'introduit, doit se prendre au sens profane. L'ironie des non-croyants désigne ainsi la vulgaire aberration mentale, et non pas le délire religieux, la hiéromanie. Mais indirectement, par l'intermédiaire de cette notion d'extravagance quelconque, — les symptômes extérieurs prêtant de part et d'autre à la confusion, — le pneumatisme chrétien se trouve relié à l'enthousiasme orgiastico-divinatoire.

Pour serrer la comparaison entre les manifestations de la glossolalie et celles de la mantique, il faudrait être plus renseigné sur la nature primitive des mots ou des sons qui, proférés en extase par le sujet vaticinant, étaient recueillis pas des interprètes également appelés prophètes et rédigés par eux sous forme de vers. C'est un lieu commun chez les Anciens que les réponses des dieux sont souvent d'une obscurité si grande et d'une telle ambiguïté que l'application qu'on en fait a de grandes chances d'être erronée (Cic. *De div.* II, 56 : *ut interpretes egeant interprete, et sors ipsa ad sortes referenda sit.* Dion Chrys., *Or.* X, 303 : ἀσαφῆ τὰ τῶν χρησμῶν ἐστὶ καὶ πολλούς ἤδη ἐξηπάτηκε). Mais le tout serait de savoir quel rapport de forme il peut y avoir entre les sentences que l'an-

[1] Rohde, *op. cit.*, II, p. 56 *et* ss. Cf. Euripide, *Bacch.*, 291 et ss., et Plutarque, *De Ryth. or.* 10, 399 A : *Σίβυλλαι καὶ βάκιδες.*

tiquité nous a transmises sous le nom d'oracles et le premier jet du verbo-automatisme mantique. Sans parler des cris inhumains qui leur échappaient (*nec mortale sonans*, Virg, *En.* VI, 50), les propos des sibylles intrancées devaient être plus ou moins inintelligibles, puisqu'une interprétation était de rigueur. C'est ce que suppose aussi l'expression proverbiale μαινομένῳ στόματι φθέγγεσθαι. Rappelant ce mot, Jamblique déclare que les paroles émises dans le délire divin ne sont pas comprises de ceux qui les prononcent (*De myst. Æg.*, III, 8); et ceci est dit, sans doute, pour marquer l'inconscience qui caractérise cet état; mais il semble aller de soi que ces paroles, proférées « d'une bouche délirante », n'offrent pas en elles-mêmes de sens satisfaisant.

Cependant il n'y a rien là qui ne puisse s'appliquer à toutes sortes de phrases décousues et de discours incohérents aussi bien qu'à des formations glossolaliques typiques. Par contre Plutarque donne quelques exemples des expressions étranges que la Pythie mêlait anciennement à ses oracles: « La Pythie dut, par la volonté du dieu, cesser d'appeler ses compatriotes πυρικάους, les Spartiates ὀφιοβόρους, les hommes ὀρεᾶνας, les fleuves ὀρεμπότας. » Cette dernière épithète se comprend facilement, soit qu'on traduise *qui abreuve les montagnes*[1] ou au contraire *qui s'abreuvent des montagnes*, qui en absorbent l'humidité. Πυρικάοι est une allusion probable à l'empyromancie, exercée à Delphes par un collège de prêtres appelés Πυρκόοι[2]. Ὀφιοβόροι, *dévoreurs de serpents*, doit s'expliquer comme la forme voisine ὀφιοδείροι, qui provient d'après Aristote (*De mir. ausc.*, c. 23) de ce que les Lacédémoniens s'étaient nourris de reptiles pendant une grande disette[3]. Quant à ὀρεᾶνες, c'est une énigme à dérouter les exégètes les

[1] Bétolaud, dans sa traduction des *Œuvres morales*, Paris 1870, II, p. 357.

[2] Hésychius, *s. v.* (Ed. Alberti, Ludguni Batavorum, 1766, t. II, 1086).

[3] D'après Porphyre *Abst.* I, 24 (cité par Lobeck, *Aglaophamus*, Regimontii, 1829, t. II, p. 845 *k*) il s'agirait d'un épisode du « retour des Héraclides ». C'est dire que l'origine de cette épithète remonterait à une antiquité légendaire. M. Salomon Reinach n'hésiterait sans doute pas à l'expliquer par quelque ancien rite totémique perdu de vue à l'époque d'Aristote.

plus subtils[1]. Quelle que soit l'incertitude partielle de leur étymologie, ces vocables bizarres sont, linguistiquement, des mots grecs. Mais, par leur singularité, leur obscurité ou leur archaïsme, ils rappellent à n'en pas douter ceux qui se substituent aux termes de la langue vulgaire dans certains états subconscients.

D'autre part, le don de xénoglossie passe pour avoir été associé çà et là au don de divination. Hérodote (VIII, 135) rapporte en le qualifiant de très extraordinaire (Θαῦμα μέγιστον) un fait qui lui fut conté par les Thébains. Un nommé Mys, d'Europos en Carie, envoyé par Mardonius, était arrivé à Akraephia pour consulter l'oracle d'Apollon Ptoos. Il venait de pénétrer dans le *hieron*, accompagné des trois magistrats désignés par le peuple pour transcrire les réponses du dieu, quand le prophète (c'est un homme, un inspiré, qui joue ici le rôle de la Pythie) se servit tout à coup d'une langue barbare. Etonnement et perplexité des interprètes officiels, accoutumés à l'entendre parler grec. « Mais l'Européen Mys, s'emparant de la tablette qu'ils portaient, y inscrivit les paroles du prophète et déclara qu'il avait rendu son oracle en langue carienne. » La précision de cette anecdote[2] donne à penser qu'elle n'est pas sans quelque fondement historique. Une réponse du prophète a pu être émise sous la forme et dans les circonstances voulues pour qu'on y voie un fait de polyglottisme miraculeux.

Avec Lucien, dont le témoignage est du plus haut intérêt pour notre étude, nous descendons jusqu'au temps de Marc Aurèle et de Commode. A cette époque, malgré le scepticisme des philosophes et les édits des empereurs, la divination libre florissait et jouissait d'un grand crédit auprès des foules

[1] On trouvera dans Hésychius (II, 776) ὀρείονες = ἄνδρες. Alberti ajoute en note: *Id est* ὀρεσκῶοι, [*ut. inf.*] ὀρέστεροι, *montani. Sed respicit forte ad Pythiæ oraculum apud Ptutarch.* ὀρεάνας τοὺς ἄνδρας *adpellans.* Voir encore LOBECK, *op. cit.*, p. 845-846, note *m*.

[2] Pausanias la reproduit en abrégé. (IX, 23,3.) Un passage de Plutarque s'y rapporte (*De def. or.*, 5,411); mais ce texte est très altéré et d'une interprétation douteuse,

superstitieuses. Sous la plume satirique du sophiste de Samosate, Alexandre d'Abonouteichos est devenu le type et la caricature du genre. Tout chez cet homme, à en croire son biographe, s'expliquerait par l'imposture. C'est un point de vue; peut-être le charlatanisme n'a-t-il fait, dans ce cas comme dans bien d'autres, qu'exploiter, en y ajoutant le prestige de ses supercheries, certains dons psychiques réels, — disposition à l'automatisme, facultés télépathiques, pouvoir de suggestion. Quoi qu'il en soit, nous avons à relever dans l'histoire du « faux prophète » paphlagonien des traits qui tendraient à prouver que le parler en langues était de tradition chez les devins et les prédiseurs. Un imposteur ne se serait pas donné la peine de simuler ce qui n'aurait pas été consacré par des manifestations authentiques.

Alexandre usait, dit Lucien, de beaucoup de circonspection dans ses réponses. Les unes étaient équivoques, ambiguës, afin que de toutes façons elles parussent se réaliser, les autres absolument obscures; « car cela aussi lui paraissait convenir à des oracles. » (*Alex. seu pseudom.*, 22.) Cette notion d'obscurité n'est pas définie suffisamment, mais voici qui est plus explicite (il s'agit des artifices mis en œuvre par le fourbe, lors de ses débuts dans sa ville natale): « Proférant *certains termes inintelligibles, hébreux peut-être ou phéniciens*, il acheva d'en imposer à ces gens, qui ne comprenaient mot de ce qu'il disait, à cela près qu'ils l'entendaient mêler à toutes ces élucubrations les noms d'Apollon ou d'Asklépios » (c. 13.) Des mots d'origine ou d'apparence étrangère, dont le sens n'est compris par personne, mais au milieu desquels reviennent, comme un refrain mystique, certaines invocations à la divinité, — quoi de plus conforme aux tendances et aux procédés de la glossolalie? C'est à une sorte de pseudo-langage ou de contrefaçon linguistique qu'on pensera ici. Ailleurs il est dit qu'Alexandre répondait souvent en syriaque ou en celtique aux barbares qui l'interrogeaient dans ces langues. Mais il avait soin alors de mettre un long intervalle entre la remise des tablettes et celle des réponses, qui se donnaient également par écrit, pour qu'il lui fût pos-

sible de recourir à un traducteur. « Tel fut, dit Lucien, cet oracle rendu à un Scythe : Μόρφι ἐβάργουλις εἰς σκιὴν χνέγχικραγκ λείψει φάος » (c. 51). Les mots εἰς σκιὴν.... λείψει φάος sont du grec et peuvent signifier : « Pour les ténèbres [il] abandonnera la lumière » (ce serait donc une prédiction de mort). Quant aux vocables rébarbatifs qui composent le reste de l'oracle, *morphi ébargoulis... chnegchikrangk*, il faudrait être ferré en langue scythe pour dire ce qu'ils signifient, — s'ils signifient quelque chose. Au reste il y a des variantes qui montrent la vanité de toute tentative d'explication[1]. Il nous suffit de constater que la connaissance feinte des langues étrangères est signalée chez cet Alexandre, en qui Lucien ridiculise bien des traits qui appartiennent au type général et traditionnel du *mantis*.

C'est au contraire dans la ferme conviction de l'authenticité des faits miraculeux qu'il rapporte, et dans le vif désir de glorifier son héros, que Philostrate fait dire à Apollonius de Tyane : « *Je sais* (ou *je comprends*) *toutes les langues sans en avoir appris aucune.... Ne t'étonne pas* (le sage s'adresse à Damis) *si je connais toutes les langues des hommes; j'ai même connaissance de ce qu'ils taisent.* (*Vita Apoll*, I, 19.) Eusèbe (*Contra Hieroclem*, 14) remarque déjà que cette assertion est contredite par la suite du récit, puisque plus loin (II. 26) Apollonius se sert d'un interprète pour parler au roi Phraorte. Il est vrai que les expressions citées semblent se rapporter plutôt à la compréhension intuitive qu'à l'emploi même des idiomes étrangers. Quoi qu'il en soit, on doit admettre qu'il s'agit d'une faculté souvent mise au nombre de celles que la légende attribuait aux inspirés païens. Rien n'autorise à voir dans la mention de ce don un simple pastiche d'Actes 2[2].

Le texte dont il nous reste à parler n'est pas sans rapport

[1] *Μορφεῦ βαργούλω ἰσχί ἀγχινέχιψι φάος* ou *μορφήν εὐβάργουλις εἰς κακίαν χνέγχι κραγὴ κτλ.*

[2] Cf. CHASSANG, *Apollonius de Tyane. Sa vie, ses voyages, ses prodiges, par Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec avec introduction, notes et éclaircissements*, 2e éd., Paris, 1862, p. VIII, XII, 430-431.

avec celui où Lucien accuse Alexandre d'avoir volontairement assemblé des mots inintelligibles pour frapper l'imagination de ses concitoyens. C'est un fragment de Celse, cité par Origène (*Adv. Cels.* VII, 9), et dont la portée a été très bien mise en lumière par Weinel[1]. Le célèbre adversaire du christianisme raconte qu'il a rencontré en Palestine ou en Phénicie des individus qui « font très facilement et pour n'importe quelle cause les mêmes mouvements que les diseurs d'oracles. » Se targuant d'une autorité divine, ils promettent la félicité à ceux qui les écoutent, et menacent les récalcitrants du feu éternel. Puis ils ajoutent « *des paroles inconnues, extravagantes et absolument incompréhensibles* (ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα). *Nul homme doué de raison ne saurait trouver un sens à ces propos obscurs, car ils n'en ont point.* Mais le premier ignorant, le premier imposteur venu, est à même d'en faire l'application qu'il veut à quelque propos que ce soit. » Voilà, sous sa couleur caricaturale, une caractéristique on ne peut plus claire du pseudo-langage associé à l'interprétation des langues. Pour Celse comme pour Lucien, il n'y a qu'une explication valable du phénomène, la simulation. Il assure que ces individus, poussés à bout, lui avouèrent que tout était pure comédie de leur part. Mais, à supposer que ceux à qui il eut affaire fussent bien des simulateurs, toujours est-il que personne n'aurait cru devoir recourir à ce parler étrange s'il n'y avait eu des précédents autorisés, des cas antérieurs et notoires où la manifestation s'était spontanément, automatiquement produite.

Reste à savoir à quelle religion appartenaient ces prophètes que Celse envisage comme des exploiteurs sans scrupules. Origène lui reproche, à juste titre, de laisser ce point dans l'indécision (VII, 8). La terminologie qui leur est prêtée donnerait à penser que ce sont des chrétiens. Ils emploient le *je* déifique, à la manière des inspirés montanistes[2]; aussi Ritschl les assimile-t-il à ces derniers[3]. Cependant Celse dit

[1] WEINEL, *Die Wirkungen*, p. 76.

[2] *Ἐγὼ ὁ Θεός εἰμὶ ἢ Θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον.*

[3] RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2. Aufl., Bonn 1857, p. 490.

qu'on les rencontre « soit *dans les temples*, soit hors des temples, les autres mendiant dans les villes et dans les camps, » expressions qui s'appliquent mieux, on en conviendra, à des professionnels de la divination païenne. Il n'est pas impossible que la couleur chrétienne des discours qu'ils sont censés tenir soit le fait du polémiste anti-chrétien, désireux de convaincre par analogie d'inanité et d'imposture les prophéties dont le christianisme se prévalait. A cette époque d'ailleurs, sur le terrain commun de la superstition populaire, de curieux contacts devaient s'établir entre les charismes de la foi nouvelle et les manifestations extatiques des anciennes religions.

II

Témoignages chrétiens postérieurs. Le montanisme et l'orthodoxie.

La glossolalie a persisté dans la chrétienté après l'époque des apôtres; du moins peut-on établir qu'elle a continué à s'y manifester par intermittences. Mais il faut éviter l'erreur qui consiste à la faire intervenir partout où la prophétie extatique est mentionnée. Ainsi les prophètes de la Didaché ne sont pas des glossolales, quoiqu'ils parlent ἐν πνεύματι (Did. 11 : 7).

L'appendice inauthentique de l'Evangile selon saint Marc met le charisme glossolalique au nombre des miracles qui, selon la promesse du Maître, doivent signaler l'activité des disciples. *Ils parleront des langues nouvelles*, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς (Marc 16 : 17). On n'est pas sûr de ce qu'il faut entendre par là ; des langues peuvent être nouvelles en ce sens que ceux qui les parlent les ignoraient auparavant, et nous aurions ainsi l'équivalent des « langues étrangères » du récit des Actes. Elles peuvent aussi être nouvelles absolument, c'est-à-dire ne ressembler à aucune langue connue et comprise; il s'agirait alors de la glossolalie que visent les textes de Paul. Au reste rien n'est plus explicable qu'une confusion entre ces deux sens. Le fragment Marc 14 : 9-20 est postérieur

à nos Evangiles canoniques, le quatrième y compris. L'auteur, — peut-être le presbytre Aristion, — connaît probablement aussi le livre des Actes, ce qui ne signifie pas que sa notion du parler en langues ne puisse provenir d'ailleurs. Mais rien ne permet d'affirmer qu'il mentionne ce don autrement qu'à titre rétrospectif.

Justin affirme que les charismes pneumatiques se manifestaient de son temps (*Dial. c. Tryph.* 88). Mais il en donne une liste (*ibid.* 39) qui est une combinaison d'Esaïe 11 : 2 et de 1 Cor. 12 : 7-10 et où la glossolalie ne figure pas. Irénée la mentionne en revanche comme une réalité contemporaine. A ce point de vue il n'y a rien à tirer des textes où il se borne à rappeler le récit des Actes, en adoptant la conception du rédacteur : *Quem* [spiritum] *et descendisse Lucas ait post ascensum Domini super discipulos in Pentecoste,... unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias omnium gentium offerente patri* (III, 17, 2 ; cf. 12, 1). Mais dans un autre passage (V, 6, 1) il fait l'importante déclaration suivante à propos des charismes pauliniens : « De même nous entendons beaucoup de frères dans l'Eglise qui possèdent des dons prophétiques, *parlent en toutes sortes de langues par l'action de l'Esprit* (παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις), font paraître au jour les secrets des hommes et expliquent les mystères de Dieu. » Comme on le voit, alors que Paul sépare nettement la prophétie du charisme des langues, ce dernier semble mis ici au nombre des prérogatives prophétiques. Et cette divergence augmente naturellement la valeur du témoignage. L'expression παντοδαπαί γλῶσσαι peut s'entendre dans le sens des γένη γλωσσῶν de 1 Cor. 12 : 12, 28 (formes ou variétés de langage inintelligible). Il n'y a pas de raison pour ne pas prendre au sérieux les mots *nous entendons beaucoup de frères dans l'Eglise...* Irénée donc aurait été témoin ou aurait eu connaissance de véritables faits de glossolalie, qui se seraient produits sur le sol chrétien, en dehors des hérésies dont il fut l'adversaire. Nous ne croyons pas qu'il faille tenir pour tendancieuse la substitu-

tion de προφητεύοντας à λαλοῦντας γλώσσαις dans la citation qu'il fait d'Actes 11 : 46 (III, 12, 15), puisque ailleurs il emploie ce terme sans scrupule et très favorablement.

Mais Tertullien est autrement précis. « Que Marcion, s'écrie-t-il dans sa polémique contre le célèbre gnostique, que Marcion fasse voir les dons de son Dieu ! [Qu'il nous montre] des prophètes qui parlent, non selon la raison humaine, mais par l'Esprit de Dieu, qui annoncent l'avenir et révèlent les secrets du cœur ! Qu'il produise un psaume, une vision, une prière, — j'entends [une prière] spirituelle, [prononcée] en extase, c'est-à-dire hors de sens, — si une interprétation de la langue (*interpretatio linguae*) est donnée ! » (*Adv. Marc.* V, 8) Ce passage est remarquable autant par sa foncière concordance avec les données pauliniennes que par les traits d'originalité qui interdisent d'en faire un simple emprunt. Ainsi il est évident que Tertullien accentue le côté extatique de la prophétie beaucoup plus que ne le fait Paul, et attribue à l'extatisme comme tel une valeur apologétique et démonstrative qui n'est point dans les idées de l'apôtre, — tout en demandant aussi une « interprétation » qui détermine, lorsque c'est nécessaire, le sens et la nature de ce qu'on a entendu.

Pas besoin d'insister sur la conformité des expressions *oratio spiritalis* et προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι (1 Cor. 14 : 14-15). L'épithète *spiritalem*, avec son commentaire *in ecstasi, id est amentia*, doit aussi s'appliquer indirectement au « psaume », qui ne saurait être dans ce contexte le ψάλλειν τῷ νοΐ. En revanche le mot *visio* étonne, et semble tout d'abord introduire ici une notion hétérogène. Cependant on constate en y regardant de près que le don des visions est en corrélation fréquente avec la glossolalie comme avec les autres charismes verbaux.

Tertullien connaissait des visionnaires remarquablement doués. Il parle d'une sœur qui tombait en extase pendant l'office dominical, conversait avec les anges, quelquefois même avec le Seigneur, voyait et entendait des mystères et lisait dans tous les cœurs. Ses visions, qu'elle racontait après

le culte, se rapportaient notamment aux sujets traités par le prédicateur. (*De animâ*, 9). Il s'agit, dans le cas de cette sœur, d'entretiens mystiques qui restent silencieux; les autres personnes n'en sont informées que par le récit qu'elle en fait après coup. Mais certains visionnaires prononcent pendant l'extase des paroles révélatrices de ce qu'ils voient et entendent. Ainsi sainte Elisabeth de Schoenau: « Comme j'avais dit ces choses, et que j'étais entièrement revenue à moi, *je ne savais pas que j'avais révélé ma vision* [vision relative à une vieille nonne qui devait mourir trois jours après : apparition de la Vierge, de saint Benoit, de deux anges, ceux-ci défendant la mourante contre des démons en forme d'animaux]. Appelant en secret la supérieure, je commençai à lui narrer ce que j'avais vu. Mais elle avoua *qu'elle avait tout entendu de ma bouche* (cap. LXIV). Une autre fois, malade elle-même pendant une absence de l'abbé, Elisabeth le vit apparaître, s'entretint avec lui et reçut de lui l'extrême onction: « La supérieure qui avait entendu toutes mes paroles, me demanda avec qui j'avais causé. Je lui dis: « Monseigneur l'abbé ne vient-il pas d'être ici et de me » donner l'onction? » Elle affirma n'avoir vu personne. Je compris alors que j'avais eu une vision spirituelle » (c. LXV). Voilà donc bien une extase *parlée*, mais le langage de la sainte n'offre rien d'extraordinaire, si ce n'est peut-être la meilleure qualité de son latin, tandis que certaines voyantes modernes usent d'idiomes de leur invention pour s'entretenir avec les esprits ou avec les habitants des espaces planétaires.

Sans penser à des productions glossolaliques aussi perfectionnées, on peut admettre qu'au temps de Tertullien le parler en langues était parfois en rapport avec des processus visionnaires. Rappelons les expressions λαλεῖν Θεῷ et ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων λαλεῖν (1 Cor. 14 : 2; 13 : 1). Chez Tertullien comme chez Paul il est question de paroles ineffables, mystérieuses, que les extatiques entendent dans leurs ravissements (ἄρρητα ῥήματα ἀκούειν, 2 Cor. 12 : 4 = *audire sacramenta*, Tert., *De anima*, *loc. cit.*) Un oracle de Prisca dit éga-

lement « [Les purs] ont des visions, et inclinant leurs visages, ils entendent distinctement des paroles aussi salutaires qu'impénétrables » (*voces audiunt manifestas, tam salutares quam occultas*, Tert., *De exhort. cast.* 10). Il est probable que toutes ces expressions se rapportent à des images verbales extrêmement confuses, comme nous en percevons parfois dans nos rêves. L'extatique en garde une impression profonde, avec l'illusion d'avoir compris ; mais il est incapable de répéter quoi que ce soit. D'où l'idée d'un veto divin opposé à la divulgation des divins arcanes (ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, 2 Cor. 12 : 4)[1]. Que la perception de ces prétendues paroles s'accompagne de mouvements d'élocution, et l'on aura une glossolalie du genre pseudo-verbal, suite de mots ou de syllabes incompréhensibles (comp. λαλεῖν μυστήρια, 1 Cor. 14 : 2).

Dans la phrase de Tertullien qui a nécessité cette digression (*Adv. Marc.* V, 8), le mot *visio* peut donc désigner par métonymie soit en général les paroles relatives à la vision (élocution simultanée ou récit postérieur), soit plus spécialement, et dans un sens plus conforme au contexte, une *émission glossolalique associée à une représentation visionnaire.* Le souvenir plus persistant laissé par la vision comme telle fournirait l'interprétation rétrospective des mots proférés pendant l'extase. Ainsi, sans aller jusqu'à faire rentrer sous la rubrique *lingua* les dons prophétiques mentionnés à la phrase précédente, nous serions d'accord avec Hilgenfeld pour admettre que dans l'énumération de Tertullien la « prière, » nommée en dernier, n'est pas seule visée comme « langue » à interpréter. Rien ne s'oppose à ce que les mots *si qua linguæ interpretatio accessit* soient rapportés aux *trois* désignations qui précèdent[2].

D'ailleurs, si même il n'était question d'interprétation qu'à propos de l'*oratio spiritalis*, ce passage ne nous prouverait pas moins de la façon la plus péremptoire que la glossolalie florissait du temps de Tertullien, et dans des cercles

[1] Cf. WEINEL, *op. cit.* p. 163.

[2] Cf. HILGENFELD, *op. cit.* p. 124.

religieux qui lui tenaient de près. Autrement son défi à Marcion n'aurait aucun sens. C'est que Tertullien avait fortement subi l'influence du montanisme, qui eut partout pour effet de donner aux manifestations charismatiques un regain de faveur et un élan nouveau. Voici comment l'Anonyme cité par Eusèbe raconte les débuts de cette hérésie : « Là [à Ardaban] on dit que sous le gouvernement de Gratus, proconsul d'Asie, un des néophytes, du nom de Montanus, travaillé dans son âme par une ambition démesurée, donna libre accès en lui à l'Adversaire. Possédé d'un esprit, il se mit soudain, dans un transport d'extase, à vaticiner et à *proférer des mots étranges* (ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν), prophétisant d'une manière contraire à l'usage établi et à la tradition de l'Eglise » (*H. E.* V, 16, 7). Toutes réserves doivent être faites quant à l'existence de ce type prophétique traditionnel. Violemment hostile au montanisme, l'écrivain anonyme y dénonce un mode d'inspiration que sa nouveauté condamne et qui ne peut provenir que du Malin. Mais, quelque tendancieuses qu'elles soient, ces lignes sont significatives. Le langage extatique de Montanus est une *xénophonie,* un verbiage insolite et qui semble étranger. L'entrée en scène des deux émules féminins de Montanus est décrite en termes analogues. Remplies du mauvais esprit, ces femmes parlent *inconsciemment, d'une façon intempestive et bizarre*, tout comme ledit Montanus (ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως ὁμοίως τῷ προειρημένῳ. *Ibid.* 16, 9).

Nous ne possédons malheureusement aucun spécimen de ce parler en langues, pas plus que de celui de l'époque apostolique. D'après Hilgenfeld, les oracles montanistes qui nous ont été conservés ne seraient pour la plupart que l'interprétation de sentences primitivement inintelligibles[1]. Cette opinion est dénuée de fondement, et l'on doit sur ce point donner raison à Bonwetsch[2]. D'autant plus que la parole de Prisca *carnes suat et carnem oderunt* (Tert. *De res. carn.* 11), où Hilgenfeld veut voir une authentique glossolalie, ne se

[1] HILGENFELD, *op. cit.*, p. 125 et ss.

[2] BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881, p. 58.

distingue par rien de spécial de celles qu'il prétend ne pas nous avoir été transmises sous leur forme originale. Assurément une explication n'est pas de trop pour apprendre à un profane que cette petite phrase vise les gnostiques qui niaient la résurrection de la chair. Mais c'est abusivement qu'on assimile au parler en langues tout ce qui est énigmatique et sibyllin. Pour que cette assimilation s'impose, il ne suffit pas que le sens soit peu clair, il faut que les mots eux-mêmes s'écartent du vocabulaire normal. Les oracles montanistes que nous connaissons appartiennent au genre prophétique, quoiqu'ils fussent prononcés dans un état d'extase qui les éloigne de la prophétie comprise à la façon des textes pauliniens. Le montanisme n'en a pas moins eu sa part de manifestations glossolaliques, les assertions de Tertullien et le récit de l'Anonyme en font foi; mais la nature même de ces émissions les rend moins propres à être recueillies et conservées.

Par contre Weinel a pu signaler comme offrant un grand rapport avec la glossolalie certaines formules d'invocation usitées chez les gnostiques et dont on trouve dans les papyrus magiques l'équivalent extra-chrétien[1]. A côté de mots reconnaissables comme ζωή, ce sont des juxtapositions vocaliques absolument amorphes (ωωω, ηηη, εεε) et des pseudo-vocables où les mêmes lettres, les mêmes syllabes se reproduisent en toutes sortes de combinaisons allitérantes (ζωζηζαζ ζαωζωζ χωζωζ — σαζαζα αιω ωζα ηζη ζωζωμαζα θρωζωεζ αχωζηω[2], etc.) Dans l'exemple que Lietzmann emprunte au recueil des papyrus de Londres, on remarquera des noms empruntés à l'hébreu (ἰαω = יהוה; ἔλωαι = אלהי; ιηωρ = יאר) et des déformations de véritables mots grecs: ερεπνευ (πνεῦμα); μαρμαραχαδα (μαρμαίρω); αναξιβοα (ἄναξ — βοᾷ[3]), etc. On a objecté que ces textes bizarres ne font que reproduire ou qu'imiter des noms de dieux dont on se servait en Egypte et dont l'incompré-

[1] WEINEL, *op. cit.*, p. 77.

[2] C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, Leipzig, 1892 (*Texte und Untersuchungen*, VIII, 1. 2.) p. 216, 221, etc.

[3] *Pap. Lond.* I, N° 121, p. 102, cité par LIETZMANN, p. 141.

hensibilité voulue passait pour assurer aux prières un maximum d'efficacité[1]. Mais une manifestation automatique peut bien obéir subconsciemment à des idées préconçues et s'adapter dans sa spontanéité apparente à des procédés de convention. D'autre part ces textes présentent avec la glossolalie pseudo-verbale, telle que nous la connaissons par d'authentiques spécimens, une analogie de forme qui a son intérêt en elle-même. Cet intérêt subsiste s'il s'agit de vocables fabriqués de sang-froid d'après une recette traditionnelle, ou consciemment empruntés à de vieux rituels. Dans ce cas la question n'est que reculée; on peut se demander si ce n'est pas sous l'influence de certains phénomènes psychiques qu'une vertu surnaturelle a été attribuée aux formules abracadabrantes et aux termes qui défient la compréhension. Mais il ne convient pas d'insister davantage, nos renseignements à cet égard n'étant pas suffisants.

L'histoire de la glossolalie dans l'ancienne Eglise finit avec la crise montaniste. C'est alors que fut avancée cette proposition, conforme aux vues de l'apôtre Paul, mais fort opposée à la tendance constante du christianisme populaire: *Le prophète ne doit pas parler en extase* (Eus. *H. E.* V, 17, 1). Il est impossible au point de vue orthodoxe d'appliquer avec conséquence le principe ainsi formulé. Mais il faut voir dans ce titre significatif d'un écrit de Miltiade le programme polémique de l'orthodoxie et l'indication de son attitude à l'égard du montanisme. La glossolalie devait à plus forte raison encore que la simple prophétie extatique être atteinte par cet interdit. Désormais c'est dans les milieux hérétiques, dans les conventicules sectaires, que se réfugient les charismes les plus chers au christianisme primitif. On les trouve pourtant chez telle ou telle grande personnalité mystique à titre de privilège intérieur[2]. Il y aurait, selon toute

[1] Cf. THEOLOGUS, in *Preuss. Jahrb.*, 1897, p. 234.

[2] Sainte Hildegarde avait, suivant ses biographes, le don des visions, celui de prophétie et celui des langues. Ce dernier concerne avant tout la faculté de parler et d'écrire le latin sans l'avoir appris. Mais elle a aussi laissé un écrit en *langue inconnue*. Cf. *Vie de sainte Hildegarde, thaumaturge et prophétesse*, traduite du latin, Paris, 1907.

apparence, des traces de manifestations glossolaliques à relever dans l'histoire des sectes aux moyen âge. M. Alphandéry signale d'après Guibert de Nogent l'espèce de « ritournelle de mots » dont usaient certains hérétiques probablement cathares, apparus en Champagne vers 1100 (*Suum ...appellant Verbum Dei, quod fit nescio rotatu longo sermonum*[1]). On relierait ainsi, à travers la période médiévale, le parler en langues de l'ancienne Eglise aux multiples phénomènes modernes qui se succèdent à partir de l'insurrection cévénole[2] jusqu'à nos jours.

Quant à la doctrine ecclésiastique relative à la glossolalie du temps des apôtres, elle devait forcément se préciser dans le sens de la version du livre des Actes. On fit de ces émissions inintelligibles un polyglottisme approprié aux besoins de l'évangélisation. Origène explique Rom. 1 : 14 en ces termes: « Je pense que si l'apôtre a une dette envers toutes les nations, c'est qu'il lui a été donné, par la grâce de l'Esprit, de parler les langues de toutes. » Et il cite à l'appui 1 Cor. 14 : 18, ce qui montre que ce texte n'était déjà plus compris. Tel sera dès lors le crédit de cette erreur, que le sagace et profond Calvin écrira encore: « Le don des langues servoit à la nécessité, afin que les Apostres ne fussent point empeschez par la diversité de langues qui est par les pays, de semer l'Evangile par tout le monde[3], » et croira résoudre les contradictions qui résultent d'une pareille exégèse en expliquant que les glossolales corinthiens avaient perverti l'usage de ce don au point de parler par ostentation des « langues estranges » qui n'étaient pas connues de leurs auditeurs.

Le don des langues, sous la forme consacrée par le récit

[1] Guibert de Nogent, *De vita mea*, *l.* III. *c.* 17, cité par Alphandéry, *De quelques faits de prophétisme dans des sectes latines antérieures au Joachimisme. Revue de l'histoire des religions*, LXX, 2, sept.-oct. 1905 (p. 177-218), p. 186.

[2] « J'ai vu plusieurs personnes de l'un et de l'autre sexe qui, dans l'extase, prononçaient certaines paroles que les assistants croyaient être une langue étrangère. Ensuite celui qui parlait déclarait quelquefois ce que signifiaient les paroles qu'il avait prononcées.... » (Déclaration de Jacques Dubois, *Théâtre sacré*, p. 33.)

[3] Calvin, *Commentaires*, in 1 Cor. 14 : 22 et passim.

de Luc, est en conséquence attribué à d'illustres missionnaires, dont il passe pour avoir facilité la tâche en pays étrangers[1], ou à de saintes femmes[2], dont il est censé avoir favorisé les exercices de piété en les initiant sans études à la langue de l'Eglise. D'autre part, le Rituel romain met au nombre des signes de possession démoniaque le fait de parler ou de comprendre une langue qu'on ne connaît pas (*ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere*[3]). On sait quel usage a été fait de ce critère dans de grotesques et sinistres procès de sorcellerie. L'Eglise a toujours admis l'existence de contrefaçons diaboliques des charismes divins (cf. 1 Cor. 12 : 10; 14 : 29; Mat. 7 : 16; Did. 11 : 8; 1 Jean 4 : 1; Herm. *mand.* 11, 7, etc.). Mais c'est à notre connaissance dans l'écrit de Jérôme *La vie d'Hilarion* (c. 22) que se trouve la première mention positive de cette xénoglossie des possédés, — à moins qu'on y fasse rentrer le ξενοφωνεῖν de Montanus, que l'Anonyme impute effectivement au Malin. — Saint Hilarion, raconte son biographe, eut à guérir un Germain, tourmenté par le démon dès son enfance, qui vint à Gaza accompagné d'une suite nombreuse et muni d'une recommandation de l'empereur Constantin. Interrogé en syriaque, il répondit dans cette langue, dont il ne savait auparavant pas un mot, et cela de la façon la plus correcte, sans s'achopper à aucune particularité de prononciation. (*Videres de ore barbaro, et qui francam tantum et latinam linguam nove-*

[1] Ainsi à saint François-Xavier (1506-1552); ce qui n'empêche pas son biographe TURSELLINI (*De vita B. Francisci Xaverii*, Rome 1594) de raconter qu'il dut user de gestes pour se faire comprendre à Socotora (*l.* I, *c.* 16), et que la langue japonaise lui donna bien du mal (*l.* IV, *c.* 2 et 5). Chez saint Vincent Ferrier (1357-1419), le miracle aurait consisté à être compris des étrangers, alors même qu'il parlait dans sa langue. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, publié par Vigouroux, fasc. XXIII, p. 76, Paris, 1904.

[2] Sainte Hildegarde, sainte Elisabeth de Schœnau. — Sainte Thérèse rapporte que malgré son ignorance presque complète (?) de la langue latine, il lui arrivait dans l'oraison de quiétude d'entendre parfaitement le sens des psaumes latins (*Vie* chap. XV).

[3] *Rituale romanum*, Pauli V Pont. max. jussu editum. Antuerpiae 1713, p. 363.

rat, Syra ad purum verba resonare, ut non stridor, non aspiratio, non idioma aliquid Palæstini deesset eloquii). Une interrogation en grec eut le même succès. On ne saurait se porter garant de l'exactitude de ce récit. Mais il est assez précis et assez circonstancié pour soutenir la comparaison avec bien d'autres de date plus récente.

C'est ainsi que se dessine l'aspect traditionnel et conventionnel du don des langues, qu'il soit attribué à une influence divine, satanique ou simplement occulte. On comprend que, sous l'empire de ce préjugé, on ait pu tantôt passer à côté d'authentiques glossolalies sans y reconnaître le charisme primitif, tantôt décorer arbitrairement du nom de « langues étrangères » ce qu'on voulait assimiler à ce charisme.

Erratum. Dans l'article *Le parler en langues selon le livre des Actes*, livraison de juillet-août, p. 342, ligne 8, lire (nous soulignons les mots omis à rétablir) : il n'y a aucune raison de croire qu'elle ait exercé ici une influence *déterminante. Il suffit d'admettre, pour tout expliquer*, que des expressions, etc.

MONISME OU CRÉATION?

Genève, août 1909.

Monsieur le rédacteur,

Ce fut le regretté Ernest Naville qui m'engagea, après en avoir écouté la lecture, à vous offrir les réflexions suivantes, ébauche plutôt qu'étude définitive.

Si je leur laisse cette forme, dont je reconnais l'imperfection et le caractère sommaire, c'est par respect pour la mémoire de celui qui, telles quelles, voulait bien les approuver, en gros, bien entendu, car je crois que, sur le point de vue exclusivement kantien, il eût fait ses réserves.

Agréez, etc. A. Dufour.

Plus je réfléchis sur la chose, plus il m'apparaît que le *nodus vitae* de la métaphysique se trouve dans la conception kantienne du temps et de l'espace, où son démonstrateur a su voir des formes de notre sensibilité, donc des dépendances, en quelque sorte, de notre être humain, inconcevables par et en elles-mêmes, indépendamment de nos propres perceptions.

Toute autre conception, donnant au temps et à l'espace une valeur propre et, en quelque sorte, ontologique, conduit à des contradictions dont l'évidence me frappe.

Envisagée sous l'angle du monisme, elle mène immédiatement à cette notion impensable d'une éternité antérieure. Sous celui du théisme, elle soumet Dieu aux lisières, fatales et comme antérieures, du temps et de l'espace, dont elle

fait la matrice dans laquelle *seule* Dieu aurait *pu* créer. En d'autres termes, elle fait de ces deux choses supposées un dieu qui enveloppe Dieu et l'asservit, ou, si l'on veut, elle en fait plus que Dieu.

Je viens de dire que l'éternité antérieure, c'est-à-dire l'infini du temps qui a précédé le temps présent, est une notion impensable, même en admettant les données maîtresses du monisme (type Haeckel).

Ces données nous montrent l'origine des choses dans une substance première douée de forces immanentes, qui vont se produisant et se combinant pour former, dans le temps et dans l'espace, le monde et la vie. C'est ce qu'on a appelé aussi la nébuleuse primitive.

Appelons ces forces, nécessairement nombrables, F, F′, F″..... F^n, notation qui couvrira également leurs combinaisons et possibilités multiples. La théorie d'un *passé infini* (∞) permet dès lors de formuler comme suit un moment quelconque du monde existant.

$$M = \infty \times F, F', F''.... F^n$$

mais tout autre moment de ce même Univers, distant du premier de cent, de mille, de dix mille ans et plus, tombera sous la même formule, et nous aurons :

$$M' = \infty \times F, F', F''.... F^n$$

$$\text{d'où : } M = M'.$$

Ainsi, en prenant pour facteur constituant de l'Univers un passé de durée infinie, nous arrivons à ce résultat évidemment absurde, que chaque moment de l'Univers est nécessairement égal et identique à chaque autre moment : au lieu du progrès qu'on constate et prêche, on aboutit à un monde figé dans un incurable immobilisme [1].

Prenons, à titre d'exemple, le moment même où j'écris ces lignes et le Monde universel tel qu'à ce moment, il existe, avec toutes ses multiples combinaisons de matière, d'esprit, de mouvement et de vie. Ce monde est un résultat de forces

[1] Le principe de la conservation de toute énergie, ni celui de la transmutation des forces n'enlèvent rien à la valeur de l'argument, car une éternité contient, à la puissance ∞, toute combinaison possible et toute métamorphose.

définies, immanentes, qui, pour produire tous leurs effets possibles, ont eu l'infinité du temps dans le passé. Donc, tel qu'il est, ce monde représente un *résultat fixe*, quel qu'il soit. Mais, il y a, par exemple, un million d'années, le monde en était exactement au même point, les facteurs du problème étant les mêmes, et toute infinité antérieure de temps devant, par définition, en épuiser les effets.

Donc, non seulement le moment précis actuel avec ses innombrables circonstances, a *dû* déjà se passer dans l'histoire du monde en général, mais il a dû s'y passer un nombre *infini* de fois. Si l'on veut, j'ai dû écrire, ou plutôt, un moi comme le mien a dû écrire, un nombre infini de fois, les mêmes lignes, à une table comme la mienne, dans une Genève semblable à celle d'aujourd'hui[1] !...

Au reste, il me semble qu'en mettant l'infinité du *temps* soit avant le présent, soit après, on raisonne nécessairement à faux, par cette raison bien simple que l'éternité antérieure, qui aujourd'hui est ∞, sera demain $\infty + 1$, d'où il suit que ∞ signifie aussi bien $\infty + 1$, $\infty + 2$, $\infty + n$, c'est-à-dire que tous les infinis, se valant entre eux, ne peuvent servir de base fixe à un problème quelconque, si vaste qu'il soit, ce qu'on peut, d'ailleurs, démontrer mathématiquement comme suit :

$$\begin{array}{r} \infty + 10 = \infty \\ \infty + \ \ 4 = \infty \\ \hline \end{array}$$

soustrayant $6 = 0$, ce qui est absurde,

ou encore, $\infty + 10 = \infty + 4$

éliminant $10 = 4$, ce qui est également absurde[2].

Au reste, le temps, *par essence*, est mesurable, et consiste en sections qui s'ajoutent les unes aux autres, exprimables

[1] Comparez la « loi d'éternel retour » formulée par Nietzsche.

[2] Je n'ignore pas, et M. Flournoy me le faisait remarquer naguère, que les mathématiciens n'accepteraient pas ces formules trop rudimentaires, mais, en les supposant, je n'ai voulu démontrer qu'une chose, c'est l'impuissance où nous sommes de tabler sur l'infini, si nous n'y voulons voir qu'un *temps* sans commencement ni fin, qu'un *espace* sans bornes quelconques, ou qu'une *quantité* absolument inépuisable. Pour nous, tout infini est aussi, et surtout, indéfini.

en chiffres ordinaux; donc, si loin que l'on remonte, il a *dû* y avoir une section n° 1, sinon, on ne raisonne plus *dans* le temps, mais en *dehors* de lui.

N'y aurait-il pas une confusion trop commune, à faire de l'éternité un *temps* qui *dure* infiniment? Tout ce qui dure, me paraît-il, a commencé et finira. L'éternité, me paraît-il encore, ne *dure* pas, elle *est*, absolument, et on ne peut en parler, ni au passé, ni au futur, ni même au présent, comme tel. En d'autres termes, il y a, entre le temps et l'éternité, non différence de *quantité*, mais de *qualité*, et ces deux notions sont d'ordre si différent, que là où l'éternité peut être, sinon conçue et comprise, au moins pensée, si obscurément que cela doive être, le temps *n'est pas* ou n'est plus.

D'autre part, si nous figurons l'éternité comme un *temps* qui dure infiniment, c'est-à-dire qui échappe à toute mesure, et ainsi, perd tous ses attributs *essentiels*, c'est que, ne pouvant sauter hors de notre ombre, et ne pouvant, par nature, rien concevoir en dehors du temps et de l'espace, nous nous faisons, de cette éternité, une *image* fatalement contradictoire à elle-même, parce que nous la faisons rentrer de force dans le cadre du temps, qu'elle déborde de toute part.

Que si on me demande ce qu'alors j'entends par éternité, je réponds que, précisément, je suppose, bien plus que je ne me le figure, un mode d'existence *soustrait aux limitations du temps et de l'espace*, qui font de l'individu pensant un être purement atomique, situé à un point mathématique d'un océan illimité, où roulent sans trêve et sans arrêt les vagues sourdes et muettes des heures qui s'écoulent autour de lui et malgré lui. Vivre dans l'éternité, ce serait, selon moi, ne vivre, ni ici, ni là, ni hier, ni demain, ni même aujourd'hui (si cet aujourd'hui se différencie d'une veille ou d'un lendemain), mais vivre au sens absolu du terme, vivre absolument, et en dehors de tout ce qui enferme la vie dans des limites restreintes, par cela même qu'elles sont susceptibles de mesure. C'est ce que, plus haut, j'ai déjà cherché à faire comprendre.

Au reste, de quel droit le monisme parle-t-il d'origines? Dans l'hypothèse de l'infini du temps précédant le moment actuel, cet infini constitue un vrai tonneau des Danaïdes, où le point de départ fuit sans cesse dans le recul de l'éternité antérieure. Dans cette hypothèse, il *n'y a pas* d'origine possible, donc, à vrai dire, pas d'évolution concevable, car toute évolution suppose un *point de départ*. Et l'argument porte aussi bien sur une série rythmique de mondes successifs, d'univers mourant et renaissant pendant toute une éternité, supposition tout arbitraire d'ailleurs, que sur tel d'entre eux. De toute part, on aboutit à l'inconcevable, et l'origine première reste inexplicable, ou, si l'on veut, absolument inaccessible. En parler doctement, c'est parler de quelque chose qui, par implication, n'a jamais existé en fait. On peut dire que, pour être conséquent, tout évolutionniste doit admettre un point de départ à l'évolution qu'il préconise, — je viens de le dire, — et, en dehors d'un point *fixe*, situé dans le temps, et non point *hors de lui*, où placer ce point de départ? En résumé, discuter une origine, tout en prétendant que son moment n'a *jamais* pu se réaliser dans le temps, puisqu'on admet que le monde a toujours eu derrière lui un temps sans limites, c'est se contredire évidemment. Mieux vaudrait dire plus simplement : « Tout ce qui est a toujours été, et par conséquent sera toujours. » Mais alors, pourquoi parler d'évolution? Bien plus, pourquoi raisonner et discuter?

D'ailleurs, dans la théorie monistique, qui envisage tout phénomène, d'ordre quelconque, matériel, intellectuel, ou moral, comme le résultat fatal et nécessaire de l'évolution de forces immanentes, toute doctrine, quelle qu'elle soit, a sa raison d'être, et toute conviction, quelle qu'en soit la source, ses titres de légitimité. La foi d'un saint Paul est aussi nécessaire, aussi digne de respect et de créance, disons mieux aussi solidement fondée, que les opinions soi-disant scientifiques et modernes d'un Haeckel, parce que l'une comme les autres sont fatales et inéluctables, et que, dans l'universel chaos des certitudes, tout est, on peut le dire, sur le

même plan, ce qui ferait presque douter, sinon du droit de propagande, au moins de son efficacité....

Je crois avoir démontré, ci-dessus, que toute vision claire du temps s'efface dans la notion de l'infini, soit de l'éternité antérieure, dont la supposition conduit à d'irréfragables contradictions. Il faut donc, logiquement, et que l'univers ait commencé, et que le temps, qui en est, pour ainsi parler, un élément constitutif, ait eu le même point de départ. Au lieu de dire : « le monde est dans le temps, » on peut dire au même titre : « *le temps est dans le monde*, tel que ce dernier nous est perceptible. » C'est une des faces intelligibles, évidentes même, de la solution kantienne. N'en retenons, pour le moment, que le fait de la genèse simultanée du temps et de l'univers, et demandons-nous *comment* tous deux ont pu naître. L'immanence des forces agissant spontanément est, me semble-t-il, inadmissible, car l'immanence toute seule suppose l'éternité antérieure, désormais hors de question. Au commencement du monde et du temps, il a dû y avoir une impulsion première, ce qu'on a appelé une « chiquenaude initiale. » Or je mets quiconque au défi, en dehors de l'immanence qui, isolée, demeure inintelligible, de trouver une autre solution qu'un Dieu créateur du monde et du temps. Par Dieu, j'entends un Etre absolu, qui n'étant conditionné ni par le temps ni par l'espace, parce que l'Absolu ne peut être le serviteur du Relatif, est, par essence, antérieur et supérieur au temps et à l'espace, qui procèdent de Lui, et ne sauraient ni Le limiter, ni Le contenir. En d'autres termes, à la base de la Création, inexplicable par l'évolution immanente en puissance, et par conséquent, spontanée, d'une substance première, il y a eu un *acte*, et cet acte n'a pu provenir que d'une *Volonté* souveraine, qui a dit: « Que le monde soit ! »

Oui, du moment que l'univers a dû naître à un point du temps, c'est-à-dire, pour ainsi parler, à une date historique ou susceptible de l'être, il y a eu création voulue, donc un Créateur tout puissant, capable de faire sortir tout *ex nihilo*.

Bien plus, ce Créateur ne saurait être, en ce qui concerne l'acte créateur, conditionné par aucune *nécessité* essentielle et immanente, par aucune *nature* propre, sinon nous retomberions aussitôt dans les difficultés inextricables où se débat la métaphysique moniste, et on se demanderait, comme dans cette dernière, pourquoi les puissances divines ne se sont manifestées qu'à la date de la création, et non de toute éternité. Il y a donc eu un acte voulu de l'Etre absolu, agissant dans sa liberté absolue, et, en dehors de cet acte et de ses conséquences, et, à plus forte raison, en dehors de cet Etre absolu, il n'y a rien et ne peut logiquement rien y avoir *en soi*.

Et voilà pourquoi la théorie kantienne du temps et de l'espace satisfait mon besoin de logique en en faisant des conditions de notre sensibilité, *créées* comme cette sensibilité, comme nous-mêmes, car il me semble que toute autre théorie, en donnant au temps et à l'espace une valeur essentielle, ontologique, d'une part, enveloppent Dieu et limitent la liberté de l'acte créateur, et, d'autre part, en nous égarant dans les abîmes insondables d'un passé sans limites, rendent toute évolution logiquement impossible, insaisissable, et contradictoire à elle-même. Bref, l'évolution étant un *fait* constatable, l'univers, l'espace et le temps sont l'œuvre d'un Dieu absolument libre, et ne sont que par sa volonté, intervenue « au commencement. »

Genève, mai 1907.

A. Dufour.

SOCIÉTÉ VAUDOISE DE THÉOLOGIE

Rapport sur l'exercice de 1907-1909 [1]

PAR

R. BERGIER

pasteur,

président sortant de charge

Messieurs et chers collègues,

Semblable à ces hérauts d'armes qui ouvrent la lice aux combattants, mais qui n'ont ni la force ni l'envie de manier eux-mêmes la lance, votre président s'est borné jusqu'ici à introduire les conférenciers et à ouvrir un entretien sur leurs travaux. La tradition veut cependant qu'avant de sortir de charge, il descende une fois au moins dans la lice, non pour combattre avec ses propres armes, mais pour rassembler celles des combattants afin d'ériger un trophée ou plutôt (soyons modestes!) de disposer une panoplie avec le produit de son butin. Je viens donc, messieurs, de parcourir le champ clos où la Société de théologie se livre à ses joûtes pacifiques : j'ai relu les procès-verbaux des séances tenues dans ces deux dernières années. J'y ai fait une ample moisson de remarques, d'idées, de renseignements divers. Au moment de lier ma gerbe, je sens ma faiblesse et j'éprouve le besoin de m'excuser d'avance auprès de vous. Pour donner une idée exacte de la marche de notre Société dans le dernier

[1] Rapport présenté à la séance du 28 juin 1909.

exercice, pour extraire l'essence, la quintessence même des travaux entendus, pour noter les préoccupations, les tendances, les grands courants divers et parfois contraires qui se manifestent à l'heure actuelle dans le domaine de la pensée religieuse, il faudrait une intelligence plus ouverte, un esprit plus lucide, une plume plus alerte....

La charge du président de la Société de théologie eût été trop lourde pour mes faibles épaules, si je n'avais trouvé beaucoup de bienveillance auprès de vous tous, messieurs, et particulièrement auprès de mes collègues du bureau. Dans la séance du 24 juin 1907, vous aviez composé ce bureau de MM. Daniel Jordan, Fernand Barth, Armand de Mestral et Aimé Chavan. M. Chavan n'a pas pu accepter sa nomination. Dans la séance suivante vous l'avez remplacé par M. Louis Favez, pasteur à Leysin, qui pendant de longues années a rédigé déjà les procès-verbaux de notre Société et dont vous connaissiez l'inépuisable devouement allié à l'art d'écrire des comptes-rendus complets avec une minutieuse exactitude. Notre bureau fut donc définitivement constitué comme suit : Vice-président M. Daniel Jordan, caissier M. Fernand Barth, 1er et 2e secrétaires MM. Armand de Mestral et Louis Favez.

Les questions administratives ont joué dans cet exercice un rôle relativement considérable et retenu souvent l'attention de votre bureau : Nos séances doivent-elles être rendues publiques ou faut-il n'y admettre que des personnes introduites par un membre? Longtemps on avait maintenu, au bas des cartes de convocation, l'avis conforme à nos statuts, que « les personnes étrangères » qui désirent assister à une séance, doivent se faire introduire par un membre. On a fait l'observation que la formule était peu aimable. En attendant une décision de la Société, nous l'avions modifiée, adressant aux personnes qui s'intéressent à la théologie, une *cordiale invitation* à assister à nos séances. La revision de nos statuts et règlements fut mise à l'ordre du jour de la séance du 25 mai 1908, mais après un débat assez vif, l'article IV de nos statuts que nous proposions de modifier, fut maintenu

sans changements. Nos séances ne sont donc pas publiques. Pour nous conformer à cette décision, nous avons renoncé à l'invitation cordiale sur nos cartes de convocation. Toutefois nous avons continué à faire annoncer les séances dans les journaux.

Autre question connexe à celle de la publicité des séances : Les dames peuvent-elles y être introduites? Nos statuts n'en parlent pas, mais une décision de séance, inscrite au procès-verbal, les exclut absolument. Faut-il revenir sur cette décision? Jusqu'ici et à plusieurs reprises, la majorité s'y est refusée. La question cependant n'est pas résolue. Renvoyée une fois de plus au comité, nous allons la reprendre tout à l'heure. Espérons, quelle que soit la résolution prise, que celle-ci sera enfin considérée comme définitive et que cette question ne viendra plus encombrer à l'avenir nos ordres du jour.

Une modification ou plutôt une adjonction à nos règlements s'est faite sans opposition. Il s'agissait d'ailleurs de sanctionner par un article nouveau le mode de faire habituel pour la nomination du bureau. On a donc intercalé dans le règlement un chapitre II nouveau, intitulé *Du bureau* et rédigé comme suit :

Art. 3. Le président est nommé à la majorité des membres présents; si le premier tour ne donne pas de résultat, le second tour a lieu à la majorité relative.

Art. 4. Les quatre autres membres du bureau sont nommés au scrutin de liste à la majorité des membres présents; si le premier tour ne donne pas de résultat complet, le second tour a lieu à la majorité relative. Les quatre membres se répartissent les charges conformément à l'article III des statuts.

Le chapitre II du règlement ancien est devenu le chapitre III et reste sans modification.

Dans son rapport, mon prédécesseur faisait déjà allusion à l'éventualité d'un changement de local. C'est aujourd'hui un fait accompli. La Société de théologie a transporté ses pénates du modeste local de l'Union chrétienne dans la salle

des sociétés savantes du somptueux palais de Rumine. Ce n'est pas sans une certaine mélancolie que nous avons quitté l'immeuble du Pré-du-Marché qui pendant près de quinze ans a été le siège de notre société. Nous étions heureux du lien qui nous unissait, en tant que locataires, à l'Union chrétienne des jeunes gens. Nous avons trouvé dans la salle Tissot un local aussi confortable qu'élégant, peut-être un peu spacieux pour nous. Le département de l'Instruction publique l'a mis gracieusement à notre disposition, sans location. Nous lui en exprimons ici notre vive gratitude. Siègeant maintenant dans un local officiel, nous avons en quelque sorte pris rang ainsi au milieu des autres sociétés savantes de notre canton. Puissions-nous en effet mériter de plus en plus le titre de société savante, tout en conciliant toujours la science et la piété!

La Société de théologie aura l'honneur de participer officiellement, la semaine prochaine, aux festivités solennelles que nos voisins de Genève organisent en l'honneur de Calvin. Nous avons reçu deux invitations : l'une de l'Université de Genève, l'autre de l'Association du monument international de la Réformation. M. le professeur Henri Vuilleumier a bien voulu consentir à être notre délégué, ce dont nous sommes très heureux.

A la fin du dernier exercice, la Société de théologie comptait 105 membres. Dans la séance du 28 octobre 1907, où nous avions admis 5 candidats, nous atteignions, pour la première fois, le chiffre de 110. Nous n'y sommes pas restés longtemps : des pertes se sont produites dès lors par décès et par démissions; à ce jour, notre effectif est de 103 membres.

Cinq de nos collègues ont été rappelés auprès de Dieu. En automne 1907, à quelques mois de distance, ce furent Henri Gagnebin et Alexis De Loës, repris en pleine activité. Tous deux faisaient partie de notre société depuis quelques années. Henri Gagnebin a servi des églises diverses dans des pays divers. Après quelques années de ministère à Môtiers (Vully) et à Moûtier (Jura bernois) au service de l'Eglise na-

tionale, il avait été pasteur en Belgique, puis, par conviction, il s'était rattaché à l'Eglise libre, qui lui confia un ministère à Bienne d'abord, ensuite à Lausanne. La carrière d'Alexis De Loës, plus uniforme, s'est écoulée toute entière dans le canton de Vaud, au service de l'Eglise nationale. Après un ministère de vingt-cinq années à Lausanne, on lui avait confié la chaire de théologie pratique à l'Université et il est mort recteur de l'Université. Extérieure ment la carrière de ces deux hommes apparait donc bien différente. Leurs dons, leurs caractères, leurs idées peut-être l'étaient aussi. Tous deux étaient éloquents, mais chacun à sa manière. Gagnebin, c'était le tribun populaire qui emportait les âmes sur les ailes de sa parole. Chez De Loës, le verbe était sans éclat et pourtant sa parole avait quelque chose d'intime, de pénétrant et d'enveloppant. Par dessus toutes ces différences extérieures, un même esprit animait ces deux hommes, esprit de consécration au Maître et de fidélité à son service. Tous deux furent des hommes d'action, leurs préoccupations étaient plutôt tournées du côté des choses pratiques ; ils ne dédaignaient cependant ni l'étude, ni la haute culture. Ce furent pour eux des moyens qui, alliés à la piété, rendirent leur influence plus profonde et plus efficace. Aussi leur action s'est-elle fait sentir bien au delà des limites de leurs églises particulières. A tous ceux qui les ont approchés, ils ont laissé l'impression bienfaisante de vaillants serviteurs de Jésus-Christ.

Georges Gorgerat a été repris trop tôt pour avoir pu donner toute sa mesure. Ceux qui l'ont connu d'un peu près rendent témoignage à son bon cœur rempli de sympathie pour les souffrants et les petits, ainsi qu'à sa brillante intelligence. Il aimait la lecture, sa mémoire remarquable était meublée de connaissances très étendues. Déjà il avait apporté à la Société de théologie deux intéressants mémoires. Il en préparait un troisième quand la mort est venue.

M. César Curchod, décédé en juin 1908, faisait partie de la Société de théologie dès l'origine, en 1875, et fut membre de son premier comité Après un fidèle ministère de plus de

quarante ans dans l'Eglise nationale, dont trente-trois ans à Morges, il avait pris une retraite bien méritée, mais il continuait à s'intéresser à de nombreuses œuvres de bienfaisance. C'était un homme pacifique, universellement aimé pour sa bienveillance et sa grande bonté. On peut rendre le même hommage à M. Charles Schrœder, ancien pasteur à Francfort sur le Mein et à Vevey, décédé à Lausanne en avril 1909. Il faisait partie de notre société depuis 1876. M. Schrœder était le gendre de Louis Bonnet. Il présida pendant plus de vingt ans, avec une grande distinction, la Commission des études de la Faculté libre de théologie.

Outre les cinq décès que nous venons d'énumérer, notre société a perdu par démission cinq de ses membres, entre autres MM. Louis Barblan, pasteur à Rances, et Louis Girardet, pasteur à Yverdon, qui motivent leur détermination par l'éloignement où ils se trouvent de Lausanne et l'impossibilité de suivre régulièrement les séances, et M. Jean Favre, ancien pasteur à Vevey, qui se voit contraint par son état de santé de restreindre le nombre de ses occupations.

Par contre, nous avons eu la joie d'inscrire sur la liste de nos membres MM. Eugène Meylan, pasteur à Morges, Aimé Junod, pasteur à Saint-Cierges, Albert de Weiss, pasteur à Montpreveyres, Alfred Amiguet, pasteur à Dompierre, Louis Vuilleumier, candidat en théologie, à Lausanne, Gustave Naymarck, pasteur à Rovray, Henri Subilia, pasteur à Bière, et Auguste Rivier, ancien pasteur, à Lausanne.

Au cours de l'exercice 1907 à 1909, la Société de théologie a tenu 19 séances (en comptant celle d'aujourd'hui), c'est un maximum qui a été rarement atteint. Jamais nous n'avons été obligés de supprimer ou de renvoyer une séance faute de travaux. Grâce à l'obligeance des membres de la Société, nous avons toujours eu du pain sur la planche et il reste encore quelques travaux inscrits dont il faut renvoyer la lecture au prochain exercice.

Quand on examine la liste des travaux présentés, on est frappé de l'étendue de l'horizon qu'ils ont fait parcourir à nos théologiens. Nos études vont en effet de la littérature

cunéiforme à Tolstoï, le grand écrivain slave des temps modernes, de Platon à Mme Eddy, mais c'est comme de juste à des travaux de théologie biblique ou de dogmatique que nous avons consacré le plus grand nombre de séances.

A la séance d'été, qui s'est tenue à Chexbres le 30 septembre 1908, M. le professeur James Barrelet a bien voulu nous lire un travail intitulé : *La question de l'Ancien Testament à l'heure actuelle.* Une fois sortis de la Faculté de théologie, la plupart des pasteurs ont bien de la peine à se tenir au courant des travaux modernes de la critique biblique de l'Ancien Testament. L'étude de M. Barrelet a été utile à un grand nombre. Celui-ci a rappelé comment Wellhausen, appliquant à l'histoire d'Israël la grande loi de l'évolution, fait des prophètes les véritables créateurs de la législation hébraïque. Sous leur puissante influence, les Hébreux se sont peu à peu dégagés de l'influence délétère de la religion cananéenne. A leur école, ils se sont élevés à la notion d'un Dieu unique, vivant, saint et moral. Les disciples de Wellhausen ont continué l'œuvre du maître, mais dans des directions diverses. A l'heure actuelle les uns admettent encore, dans l'évolution religieuse du peuple Juif sous l'influence prépondérante des grandes personnalités des prophètes, une intervention de Dieu, d'autres, qui forment ce qu'on appelle la gauche wellhausennienne, en arrivent jusqu'à la théorie dite « Astrale » de Hugo Winkler, qui ne voit plus dans les faits de l'histoire politique et religieuse des Hébreux que la reproduction de révolutions sidérales. Pour ces théologiens-là, Israël aurait subi exclusivement et d'une façon très sensible l'influence des religions naturistes de la Babylonie.

Les fouilles méthodiques, que diverses missions scientifiques ont entreprises depuis quelque trente ans en Palestine, ont donné des résultats intéressants. Ceux-ci se trouvent malheureusement disseminés dans une foule de publications qu'il n'est pas toujours facile de se procurer. Pour nous initier aux résultats de ces travaux, nous avons eu la bonne fortune de trouver un guide aussi aimable que compétent en la personne de M. le professeur Lucien Gautier, ancien pré-

sident de notre Société de théologie, qui habite maintenant le canton de Genève. Celui-ci a bien voulu revenir au milieu de nous le 27 janvier 1908 pour nous entretenir des *Fouilles récentes en Palestine et du livre du Père Hugues Vincent*. Le Père Hugues Vincent, un savant français, a condensé et systématisé tous les résultats archéologiques des diverses entreprises de fouilles. Ceux-ci sont venus confirmer, sur plusieurs points, les hypothèses de la critique biblique. Ainsi on croyait jadis que, lors de la conquête de Canaan, les Israélites avaient entièrement détruit les Cananéens. Or, il n'en est rien. Sur ce point spécial comme sur plusieurs autres, les fouilles modernes viennent confirmer les théories de Wellhausen et de ses disciples, en montrant qu'Israélites et Cananéens ont vécu longtemps mélangés et que ce n'est que lentement que l'israélitisme a prévalu, non sans qu'il se soit produit un certain mélange avec la population cananéenne.

Après les deux travaux que nous venons de rappeler, nous étions bien préparés à entendre l'étude que M. Emile Golay, pasteur, nous a présentée dans la séance du 30 novembre 1908 sur une question de détail qui a sa grande importance pour l'histoire religieuse d'Israël : *A propos du deuxième commandement; Israël eut-il des images de Jéhovah?* Il y a contradiction entre l'histoire d'Israël, qui mentionne des veaux d'or, des teraphim, le serpent d'airain et diverses images taillées qu'adorait le peuple et le texte du Décalogue qui interdit à Israël la possession de toute image de la divinité. Une étude de ce deuxième commandement montre que, dans sa rédaction actuelle, il a été complété par un commentaire postérieur. Si Moïse l'avait couvert de son prestige, eût-on osé le modifier? Et encore, si Moïse lui-même l'avait édicté, comment Israël l'aurait-il transgressé sans remords? D'où M. Golay conclut à l'origine plus ou moins tardive du second commandement. A quoi l'on a objecté à l'auteur que c'est le fait de bien des lois d'être violées et que, de ce qu'on constate de nombreuses dérogations et violations à une loi, on ne peut toujours en conclure que cette loi n'existait pas.

La littérature cunéiforme ne rentre pas, à proprement

parler, dans le domaine des études théologiques. Ce fut donc une sorte de hors-d'œuvre qu'a bien voulu nous offrir M. Etienne Combe, docteur de l'Université de Paris, en venant nous lire à la séance du 22 février 1909 une savante étude intitulée: *Coup d'œil sur la littérature cunéiforme.* M. Combe s'est attaché surtout à décrire les mœurs et les idées des Sumériens, peuple qui a précédé les Sémites dans la Basse Chaldée. Les citations qu'il nous a faites de quelques documents liturgiques ont fourni l'occasion de remarques de religions comparées et ont permis de constater que l'inspiration religieuse de cette littérature est bien inférieure à celle des psaumes hébreux ou même des hymnes Védiques.

Il est à noter que des travaux du genre de ceux que nous venons d'énumérer, ne soulèvent guère de discussion. Dans l'entretien qui les a suivis, personne n'a présenté d'objections de principe. Ceux qui ont pris la parole voulaient simplement profiter de la présence d'un spécialiste, pour demander quelques explications complémentaires. Au sein de la Société de théologie, on ne manifeste plus guère la crainte que les travaux des hébraïsants portent atteinte à la foi religieuse. S'ils rejettent comme inauthentique l'un ou l'autre des faits de l'histoire sainte admis jadis, s'ils assignent à un livre une date différente de celle que la tradition lui donnait, si même ils rangent dans la catégorie des récits didactiques une page qui jusqu'ici était considérée comme de l'histoire, nul n'exprime des appréhensions pour la foi. Dans le monde des théologiens vaudois, il semble qu'enfin les droits de la critique de l'Ancien Testament soient entièrement reconnus. Nul n'y fait plus de la Bible un bloc également inspiré dans toutes ses parties. Quand la critique biblique de l'Ancien Testament est faite dans un esprit de pieux respect pour les vieux documents de la Révélation en même temps qu'avec la probité et la liberté de l'historien, les théologiens reconnaissent qu'elle est mise au service de la Vérité et beaucoup seraient même prêts à confesser que l'histoire de la Révélation de Dieu en Israël à la lumière de la critique

de l'Ancien Testament a gagné, encore ces dernières années, en intérêt et en puissance d'édification.

On ne saurait recevoir encore avec la même impassibilité les hypothèses des exégètes concernant le Nouveau Testament. La foi chrétienne a sa source dans la personne historique de Jésus-Christ. Or nos évangiles sont-ils des documents historiques authentiques? Jusqu'où va leur degré de crédibilité? Ce sont là des questions bien angoissantes pour le chrétien qui étudie les évangiles à la lumière des découvertes des exégètes et des savants! Il existe une relation étroite entre les faits historiques et les convictions religieuses des chrétiens. Or nous nous trouvons à l'heure actuelle dans une douloureuse période d'attente, dans laquelle les croyants sont souvent partagés entre les postulats de leur foi et les exigences également légitimes de la critique.

Ces préoccupations se sont montrées à plusieurs reprises dans nos séances à la lecture de travaux concernant le Nouveau Testament. Le 4 mai 1908, M. le pasteur Perriraz, auquel l'Université de Lausanne a accordé, il y a quelques mois, le titre de docteur en théologie, a lu une étude fort érudite sur *le problème synoptique depuis la critique de Baur*. Avec une patience de bénédictin et une parfaite objectivité, M. Perriraz a refait l'histoire des phases successives par où est passée la question des synoptiques depuis les débuts de l'école de Tubingue à nos jours. A l'occasion de ce travail on s'est demandé s'il était possible, en l'état actuel de la critique du Nouveau Testament et de la question des synoptiques, d'arriver à une certitude suffisante sur la personne historique de Jésus.

En ce qui concerne les synoptiques, on peut peut-être faire une réponse rassurante, mais le 4e Evangile? L'abbé Loisy, on le sait, en conteste la valeur historique. Il voit dans ce livre une tentative de conciliation entre les données du paulinisme et celles des synoptiques. Pour lui, c'est une sorte d'explication idéale de la vie de Jésus, groupée autour de ces deux idées principales: le Christ-Vie et le Christ-Lumière. M. Henri Chavannes avait précédemment déjà exposé

les vues du célèbre abbé moderniste. Dans la séance du 29 juin 1908, le même auteur nous a donné un *post scriptum à l'étude de l'abbé Loisy sur le 4e évangile*. M. Chavannes rapproche du point de vue de Loisy celui du pasteur Tomy Fallot. Ce dernier considère le 4e évangile, qu'il appelle l'évangile de la gloire, comme une admirable interprétation de la vie du Sauveur. Le Christ glorifié a réellement fait retentir dans le cœur de son disciple les paroles que saint Jean place dans la bouche de Jésus. Ainsi les deux auteurs, le catholique et le protestant, s'accordent pour voir dans le 4e évangile, non une narration authentique de la vie et des paroles du Sauveur, mais un portrait idéalisé de Celui-ci.

A défaut du 4e évangile, l'authenticité des paroles du Christ rapportées par les rédacteurs des synoptiques est-elle incontestable? C'est encore M. Henri Chavannes qui a abordé la question, à la séance du 26 avril dernier, dans une étude qui porte ce titre: *Quelques gloses aux paroles de Jésus-Christ*. La tradition orale, source de nos évangiles, n'a-t-elle pas introduit, dans les paroles et discours mis dans la bouche de Jésus, des idées qui avaient cours en Palestine chez les contemporains? Quand on lit les évangiles, on y découvre sans peine des explications, des notes, des gloses marginales qui ont pris place dans le texte. Celles-ci n'ont pas d'ordinaire une grande importance. Elles se rapportent plutôt aux mots qu'à la pensée elle-même. Mais ce n'est pas toujours le cas. M. Chavannes en a cité trois exemples caractéristiques et cherché par une minutieuse et ingénieuse exégèse à rétablir les paroles originales. Il ressort en somme de l'étude même de M. Chavannes que s'il y a eu, c'est incontestable, de nombreuses interpolations et adjonctions aux paroles de Jésus rapportées dans les synoptiques, une minutieuse exégèse permet pourtant presque toujours de remonter aux sources originales et de débarrasser le rocher éternel des quelques algues qui sont venues s'attacher à ses flancs au cours des siècles. Ce fut la conclusion de M. Chavannes. Elle est encourageante et propre à calmer des appréhensions qui paraissaient justifiées. Après tout, la mission de la critique est

bienfaisante pour la foi quand elle nous aide à mieux comprendre et à retrouver plus sûrement la personne historique de Jésus-Christ.

Des préoccupations relatives aux évangiles nous passons à l'étude de la pensée de Paul avec un travail de M. Barth (séance du 28 octobre 1908) sur *la notion paulinienne de l'âme* (ψυχη). L'auteur montre les différents sens du mot ψυχη chez saint Paul. Ce mot que, pour le bien comprendre dans le langage de Paul, il faut rapprocher du mot נֶפֶשׁ dans l'Ancien Testament, peut prendre des acceptions diverses: principe de vie, personnalité, être conscient, être spirituel. Paul distingue nettement entre l'être psychique et l'être pneumatique. La résurrection n'est promise qu'aux fidèles, c'est-à-dire aux êtres qui ont acquis le πνευμα. Après la mort la ψυχη est en quelque sorte résorbée dans le πνευμα. Son rôle est fini. Au delà de la tombe il n'y aura que des πνευματικοι.

Cette étude exégétique de textes de saint Paul venait en somme confirmer la thèse chère à M. Petavel-Olliff, que celui-ci avait eu l'occasion de défendre lui-même devant nous avec son infatigable verve et son éloquente conviction dans une étude intitulée: *Une réforme urgente dans l'enseignement évangélique. Lettre ouverte à M. le pasteur Saillens.* (Séance du 16 décembre 1907.) La réforme urgente dont M. Petavel s'est constitué depuis quarante ans le vaillant champion, c'est l'admission de la doctrine de l'immortalité conditionnelle de l'âme. Cette doctrine, qu'il faudrait mettre en lumière dans la prédication, est seule capable de vivifier encore les Eglises chrétiennes et de donner aux prédicateurs la puissance propre à provoquer le réveil attendu et désiré partout. Les preuves scripturaires en faveur de l'immortalité conditionnelle abondent. La notion de l'immortalité native de l'âme n'est qu'une infiltration de la philosophie païenne, qui a passé dans l'église par Augustin, le père du dogme traditionnel des peines éternelles. Un grand nombre de théologiens ont donné dans ces dernières années leur adhésion au conditionnalisme. La plupart des psychologues modernes se sont déclarés aussi en sa faveur. Dans une éloquente pé-

roraison, l'auteur adjure M. Saillens d'être un moderne Apollos, exposant plus exactement la vérité divine.

L'exposé de M. Petavel a fait surgir une discussion sur ce point spécial : Quelle est la pensée de Platon sur l'âme et l'immortalité? M. Ch. Byse en a fait l'objet de tout un travail présenté à la séance du 24 février 1908 : *L'âme d'après Platon*. Il montre, chez ce penseur, des incertitudes et des contradictions sur la question qui nous occupe. Cependant, de nombreux passages du Timée, du Phédon, de la République et du Gorgias, on peut conclure que l'âme humaine est supérieure au corps et lui survit. L'âme n'est pas seulement immortelle au sens relatif du mot, elle est impérissable, indestructible, absolument indissoluble, éternelle. M. le professeur Philippe Bridel a complété cette savante étude en montrant un développement dans la doctrine de Platon sur l'âme. Pour ce philosophe les âmes sont porteuses d'une substance, d'une essence générale. C'est cette substance qui est impérissable, mais les âmes individuelles peuvent disparaître.

Elargissant la question de l'influence de la pensée grecque sur le dogme chrétien, traitée déjà occasionnellement par MM. Petavel et Byse, M. le pasteur Logoz nous a présenté, le 25 mai 1908, *une étude sur les principes philosophiques qui ont déterminé la formation du dogme dans l'ancienne église*. Il veut montrer que le système augustinien est une adaptation du christianisme à l'esprit grec. La pensée grecque fit du Fils, d'abord le principe actif et ordonnateur de l'univers, puis la dégradation temporaire et l'anéantissement d'une personne divine. M. Logoz a montré le processus, le développement de la pensée chrétienne dans les premiers siècles et comment peu à peu les chrétiens partis du monothéisme farouche des Hébreux, en sont arrivés sous l'influence successive des écrits de saint Paul, de Philon et de la philosophie grecque, à l'élaboration du dogme trinitaire. Dans l'entretien qui a suivi, on a reproché à Harnack et à d'autres théologiens modernes, d'avoir exagéré le rôle et l'influence de la pensée grecque dans la formation du dogme chrétien

et l'on s'est demandé si les théologiens n'ont pas réduit un peu trop le rôle de la pensée et de l'intuition religieuse. On a affirmé par exemple, qu'Athanase, quand il proclame le dogme trinitaire, traduit ou cherche à exprimer une expérience religieuse personnelle.

Le problème christologique a été abordé et traité dans plusieurs études. Le 24 février 1908, M. le pasteur A. de Mestral rendait compte du *livre du pasteur Henri Monnier sur la mission historique de Jésus*. Pour son étude, le pasteur Monnier a laissé de côté le 4e évangile et la théologie paulinienne et, se basant uniquement sur les synoptiques, il s'efforce de mettre en lumière la valeur de la mort expiatoire de Jésus. Par la voie de l'histoire et de l'exégèse il aboutit à des conclusions à peu près identiques à celles auxquelles le regretté Gaston Frommel était arrivé par la voie dogmatique. Pour ces théologiens, comme aussi pour Fallot, la croix constitue le centre de l'Evangile. L'Evangile est avant tout l'Evangile de la solidarité et c'est en cela que leur conception du salut répond aux besoins et aux aspirations des temps modernes.

Le problème christologique est au centre des trois études que M. Louis Goumaz, directeur à Nyon, a lues à la Société de théologie avant de les publier en volume sous ce titre général : *Qu'est-ce que le christianisme?* La première de ces études « Qu'est-ce que le Christ? » se rapporte à l'exercice précédent. Mon prédécesseur l'a déjà résumée. Nous avons à parler des deux autres études : *Qu'est-ce que la vie religieuse?* (séance du 30 septembre 1907 au Chalet-à-Gobet) et *Qu'est-ce que l'Esprit?* (séance du 23 mars 1908). M. Goumaz cherche l'essence du christianisme ; il la trouve dans la personne de Jésus-Christ. Mais qu'est-ce que le Christ ? Son caractère essentiel, c'est la vie religieuse. Qu'est-ce donc que la vie religieuse? M. Goumaz prend pour point de départ et en quelque sorte pour prétexte de son étude l'ouvrage du Révérend Simpson : « le Fait du Christ », qu'il critique. Jésus est le révélateur de Dieu. La seule explication de la Révélation du Père en Jésus-Christ est celle-ci : Dieu a pénétré dans un homme. Il s'est incarné en Jésus-Christ. La théologie, fille de

la philosophie grecque, statuait un dualisme, une opposition entre l'humain et le divin : Mais non, dans son essence intime l'homme est de la même substance que Dieu. L'identité de nature entre l'homme et Dieu a rendu possible l'Homme-Dieu. C'est-à-dire, que Dieu a pénétré en Jésus. C'est là ce qui constitue la vie religieuse de Jésus. Et la vie religieuse du chrétien, de quoi est-elle faite? Simpson l'assimile à une certaine vie morale. Pour M. Goumaz, la notion morale n'épuise pas l'idée de piété. La vie religieuse sera en petit pour le croyant ce qu'elle a été en grand pour Jésus-Christ : la communion avec Dieu et Jésus-Christ. Notre esprit et l'Esprit de Dieu entrent en rapport. La vie religieuse est une communion de deux esprits.

Qu'est-ce que l'Esprit? Cette question fait l'objet d'un nouveau travail de M. Goumaz. Cette fois, c'est dans la « philosophie de l'effort » de M. Armand Sabatier que l'auteur va chercher son point de départ. L'esprit existait dans le protoplasme primitif dont il constitue le principe et conditionne l'évolution. Un jour cette énergie spirituelle s'est concentrée dans une personnalité humaine. Il y a eu personnalité quand l'esprit est arrivé à la conscience de soi et à la capacité de se déterminer. L'homme est donc une personne comme Dieu. Mais tandis que l'homme n'est arrivé à la personnalité que par l'évolution, Dieu, personnalité souveraine, ne l'a jamais connue. Il est resté au-dessus d'elle. C'est là ce qui le distingue éternellement de nous et rend impossible toute confusion entre le divin et l'humain. Doué du libre arbitre, l'esprit pouvait se déterminer dans une double direction, le retour à Dieu, l'éloignement de Dieu. Il a choisi le mal plutôt que le bien. L'humanité s'est alors égarée dans une évolution fausse, qui a nom le péché. Et c'est ici qu'intervient l'œuvre rédemptrice du Christ qui, en entrant lui-même dans la chaîne de l'évolution, a replacé l'homme dans l'évolution normale qui aboutit à Dieu.

Dans la séance du mois de mars dernier, M. Goumaz nous a donné encore le premier chapitre d'un important ouvrage en préparation, qui portera ce titre : *la crise des idées reli-*

gieuses. Dans les pages dont il nous a été donné lecture, l'auteur se propose de montrer que la théologie a fait fausse route. D'où le sous-titre sensationnel : *la faillite de la théologie*. Dans une introduction, M. Goumaz traite des rapports de la foi et de la critique biblique. D'une part, la foi est nécessaire au critique qui veut comprendre la Bible : il faut un certain sens religieux pour juger d'un livre religieux comme la Bible. D'autre part, la critique est nécessaire à la foi, car c'est elle qui lui permet de retrouver et de mieux comprendre la personne historique de Jésus sur laquelle s'édifie la foi. Puis dans un premier chapitre l'auteur fait le procès de l'orthodoxie. Le libéralisme et l'agnosticisme auront leur tour une autre fois. L'orthodoxie, M. Goumaz la couvre de fleurs. Il reconnaît les services immenses qu'elle a rendus à l'Eglise, il rend hommage à sa profonde inspiration religieuse. Les dogmes qu'elle a promulgués ont bien été la traduction d'inspirations et d'expériences religieuses. Seulement elle a eu le tort de se prendre pour son propre but. Elle s'est appuyée sur une autorité extérieure et, méconnaissant les droits de la raison, elle a fait de la Bible un livre de théologie révélée. C'est pourquoi, malgré ses mérites et son glorieux passé, l'orthodoxie est aujourd'hui disparue. On l'a remplacée par une néo-orthodoxie, qui aux yeux de M. Goumaz n'est pas née viable. Et pourtant la conclusion de l'auteur est optimiste. S'il proclame la faillite de la théologie, il promet encore de beaux jours aux théologiens et à la Société de théologie. En effet, il faut, nous dit-il dans sa conclusion, recommencer le travail et édifier la théologie sur de nouvelles bases.

Quelles seront ces bases nouvelles? Peut-être le travail que M. le pasteur et professeur Fornerod a donné le 25 janvier 1909 pourrait-il servir dans une certaine mesure à élucider cette grave question. Il s'agissait du *subjectivisme religieux*, que l'auteur définit : la tendance à envisager la conscience personnelle comme le pivot central de tout ce qui est religieux. M. Fornerod lui aussi sonne le glas funèbre de l'orthodoxie. Il constate que le mirage d'un système de vérités intellectuelles à admettre par tous les temps et tous les fi-

dèles est dissipé. Chaque personnalité précise à sa manière la vérité religieuse, car il n'y a rien de plus personnel que la piété vivante. C'est dans l'intérieur de l'âme que Dieu se fait entendre. La religion vivante se présentera donc toujours sous une forme subjective. Est-ce un mal? Les vérités religieuses, toutes subjectives qu'elles soient, ne sont pas moins sûres que les vérités scientifiques. La science ne saisit que le phénomène extérieur. Le fond de la vie religieuse est communion de l'âme avec Dieu. La certitude religieuse jaillit de ce contact. Puisque toute vérité religieuse porte une empreinte personnelle, on ne peut appliquer la méthode des sciences de la nature aux sciences théologiques et morales. En histoire déjà la méthode est différente. Le dogmaticien, pour atteindre l'âme religieuse, siège du phénomène religieux, doit employer encore une méthode différente de celle de l'historien. Dans l'entretien provoqué par ce travail, on a distingué bien nettement deux subjectivismes : Un subjectivisme individuel qui aboutit à l'émiettement; avec lui, pas moyen de rien construire, mais il y a un bon subjectivisme, subjectivisme collectif qui est la condensation des expériences religieuses des âmes chrétiennes. Encore faut-il un objet qui provoque l'expérience religieuse et qui soit en dehors du sujet. L'individualisme religieux doit tenir compte des révélations historiques extérieures. Cette dernière remarque nous ramène à la préoccupation que nous notions à propos des travaux d'exégèse du Nouveau Testament. La critique du Nouveau Testament doit nous donner des certitudes sur la personne historique de Jésus. Et c'est sur cette base-là que par l'expérience chrétienne, subjectivement, nous fondons notre foi et notre conviction personnelles.

Il me reste à rendre compte encore de deux travaux que je n'ai pas pu classer avec les autres parce qu'ils sortent du cadre ordinaire des sujets traités à la Société de théologie. Je suis loin de m'en plaindre d'ailleurs. La variété est une bonne chose et aucune des manifestations de la pensée religieuse ne saurait nous laisser indifférents. Un homme cultivé, et par conséquent aussi un théologien, ne peut ignorer

Tolstoï. Le travail de M. Ernest Pilet *A propos du Tolstoïsme*, qui a rempli deux séances, a contribué à nous le faire connaître. Par sa vie qu'il s'efforce de mettre en harmonie avec ses principes philosophiques, le grand écrivin russe commande le respect, mais ce sont les idées, c'est le système de Tolstoï, bien que lui-même se défende d'avoir un système, que M. Pilet cherche à caractériser et va soumettre à une critique serrée. Pour connaître ce système, il suffit d'étudier trois des quarante volumes de l'écrivain : *Ma religion*, *La doctrine chrétienne*, *Les Evangiles*. Nous ne pouvons relever ici toutes les critiques que M. Pilet fait à Tolstoï. Il remarque que sa conversion fut purement intellectuelle. Ce fut une pseudo-conversion. Jamais Tolstoï n'a pris au sérieux la gravité du péché. Les péchés, d'après lui, proviennent d'une part de l'hérédité, d'autre part des mauvaises habitudes prises dès l'enfance. Pour Tolstoï, le sermon sur la montagne constitue tout l'enseignement de Jésus. Il y discerne cinq commandements moraux qui se résument dans un seul mot: Aime. L'écrivain russe est d'ailleurs un piètre exégète, attaché à un littéralisme étroit. Au point de vue dogmatique, le tolstoïsme apparaît comme un rationalisme étriqué, teinté de moralisme impraticable.

Du comte Léon Tolstoï à Mme Eddy, il y a plus que la distance qui sépare la Russie des Etats-Unis d'Amérique. Nous la franchissons d'un bond, à la suite de M. Charles Byse, qui sait étudier avec objectivité et sympathie les manifestations religieuses parfois les plus étrangères à notre mentalité. La *Science chrétienne* compte aujourd'hui plus d'un million d'adhérents. Né en Amérique, le mouvement s'est propagé rapidement dans plusieurs pays d'Europe. Il ne faut pas prononcer sur cette doctrine une condamnation sommaire. Il vaut la peine de l'étudier. Pour cette étude, il faut se servir des publications de Mme Eddy, sa fondatrice, publications qui ont eu un succès de librairie sans précédent et ont valu à leur auteur une fortune immense dont elle fait du reste le plus noble usage. La Science chrétienne nie le mal et la souffrance. Notre existence matérielle n'est qu'un mauvais rêve.

L'esprit est tout. Par la puissance de l'esprit, l'homme parvient à échapper au mauvais rêve de la vie matérielle. La Science chrétienne constitue une méthode de thérapeutique spirituelle. Elle explique les miracles de Jésus et des apôtres et prétend les renouveler. L'Eglise chrétienne avait perdu le secret de ces cures merveilleuses jusqu'au moment où il lui a été rendu par une révélation dont Mme Eddy a été l'instrument. La doctrine scientiste, quel que soit le jugement définitif que l'on puisse porter à son égard, paraît être une réaction heureuse contre la conception matérialiste de l'univers si en honneur à notre époque et une proclamation courageuse de la puissance et de la maîtrise de l'esprit.

Si imparfaite qu'ait été la rapide revue que nous venons de faire ensemble, elle permet de constater cependant l'importance et la valeur de la plupart des travaux présentés. Il est dommage seulement que certains de ces travaux aient été lus devant un auditoire trop restreint. Des 103 membres inscrits sur nos registres, il n'y a guère qu'une moyenne de 20 à 25 personnes assistant à nos séances. C'est trop peu. Parfois aussi la longueur des travaux a empêché la discussion de s'engager utilement. Quand on a suivi pendant cinq ou six quarts d'heure, parfois davantage encore, la lecture d'un travail ardu sur un sujet abstrait, il se manifeste nécessairement dans l'auditoire une fatigue, dont la discussion se ressent. A cet égard, et malgré la valeur des travaux présentés, les séances de notre Société n'ont point donné entière satisfaction à ceux d'entre nous qui voient dans ces rencontres mensuelles l'occasion de discuter ou au moins d'échanger quelques idées avec des hommes qui partagent leurs préoccupations. Que les auteurs des prochains travaux se souviennent d'être courts, que, par surcroit, ils veuillent bien se donner la peine de résumer leurs conclusions en quelques thèses précises sur lesquelles la discussion pourra s'engager : tous leurs collègues leur en sauront le plus grand gré.

Dans le public et parmi les pasteurs qui n'ont pas l'habitude d'assister à nos séances, on s'imagine volontiers que la Société de théologie est un champ clos où la *rabies theolo-*

gica, de légendaire mémoire, se donne libre carrière. Rien ne correspond moins à la réalité et l'on pourrait souhaiter, au contraire, qu'en général nos discussions fussent plus animées que ce ne fut le cas ces derniers temps. Ceci dit, félicitons-nous de ce que nos joûtes oratoires sont pacifiques et nos discussions empreintes de l'esprit le plus fraternel. Parfois, il est vrai, nous avons fait mentir le proverbe: du choc des idées jaillit la lumière. Il a pu arriver que nous ne nous comprenions plus et que le miracle de la Tour de Babel se renouvelât à notre détriment. Chacun du moins cherche sincèrement la lumière pour lui et pour ses frères. Nous en avons la conviction : le travail en commun qui s'accomplit dans la Société de théologie, est utile, malgré ses imperfections, quand il se fait, comme ce fut le cas ces deux années, dans le respect mutuel de toutes les convictions et dans une aspiration commune vers la Vérité.

LES RELATIONS DE CALVIN AVEC LAUSANNE[1]

PAR

H. VUILLEUMIER

II

A la seule exception de Neuchâtel, la ville de Farel, et peut-être de Zurich, la cité de Bullinger, il n'est pas, pendant la période qui nous occupe (1542 à 1558), de lieu dont le nom ait figuré plus souvent que celui de *Lausanne* sur le couvert de lettres écrites et expédiées par le réformateur de Genève. Et de ces lettres le plus grand nombre était à l'adresse de *Viret*.

Si j'ai bien compté, il ne s'est pas conservé de lui moins de 178 missives à cette adresse. Elles se répartissent très inégalement sur les différentes années, variant entre un maximum de 28 (en 1546) et un minimum de 1 (en 1552). C'est pendant les huit premières années que la correspondance a été le plus active. Plus de 140 lettres de Calvin à Viret datent de ces années-là. Pour donner une idée de leur fréquence, il suffira de dire qu'elles se suivaient parfois à quelques jours d'intervalle, pour peu qu'une occasion de les faire parvenir se présentât. Lorsque trois semaines, quatre au plus, s'étaient écoulées sans signe de vie de sa part, le pasteur de Genève se sentait tenu de s'en excuser, d'expliquer tout au long comment il s'était fait qu'il n'eût pas profité plus tôt de quelqu'un des porteurs

[1] Voir la livraison de juillet-août p. 257-287.

qui, presque chaque jour, faisaient le voyage de Lausanne[1]. Stimulé de la sorte, Viret, lui aussi, prend plus fréquemment la plume qu'auparavant. Ses lettres à Calvin ne sont guère moins nombreuses que celles qu'il a reçues de lui, et il s'en faut bien que toutes soient parvenues jusqu'à nous. Et notez que, de part et d'autre, ces missives constituent souvent de véritables épîtres; chose d'autant plus méritoire que leurs auteurs n'étaient pas toujours sûrs qu'elles parvinssent à leur adresse.

Sans parler des pertes accidentelles, qui peuvent se produire, même sous une administration postale aussi perfectionnée que celle dont nous bénéficions aujourd'hui dans notre pays[2], il arrivait que tel porteur, soupçonnant qu'il était question de lui dans la lettre qu'on lui avait confiée, se permît de l'ouvrir et que, suivant le cas, il la gardât en poche ou la supprimât[3]. Il pouvait même arriver que des lettres fussent interceptées par quelque messager infidèle, affilié à une faction ennemie[4]. Bien plus, il advint un jour qu'une liasse de lettres de Calvin, où les magistrats de Genève et les seigneurs de Berne n'étaient pas ménagés, fut dérobée dans le cabinet d'étude de Viret par un étudiant qui lui servait de *famulus*. Tombées entre les mains des adversaires des deux réformateurs, elles furent ensuite colportées ça et là et exploitées contre eux[5].

On comprend qu'instruit par l'expérience, Viret ait veillé dès lors avec un soin jaloux sur sa correspondance et qu'il ait recommandé la même circonspection à son frère à Genève. Celui-ci s'empressa de renvoyer à Lausanne toutes les lettres qu'il possédait de Viret, lui demandant de marquer d'un signe convenu celles qui lui sembleraient être de nature compro-

[1] Lettre de la première moitié de mars 1544, Hmjd. IX, 182.

[2] Sur la transmission des lettres au temps de la Réforme, voir E. Egli, *Briefpost im 16. Jahrhundert*, dans les *Zwingliana*, t. I, p. 229-235. (1901.)

[3] Voir entre autres Viret à Calvin, du 20 sept. 1543, Hmjd. IX, p. 39.

[4] Calvin à Viret, 18 nov. 1548; Haller à Calvin, 25 janvier 1549, *Calv. Op.* XIII, 104 et 168. Comp. Bèze à Bullinger, 22 oct. 1555, ibid. XV, p. 838.

[5] Viret à Calvin, 13 et 29 juin 1548; Calv. Op. XII, p. 713. 733. Cf. Calvin à Farel, 8 sept., et à Viret, 20 sept., ibid. XIII, p. 50, 54 sq.

mettante et promettant qu'il les serrèrait en lieu sûr. Il le priait de son côté, de lui transmettre ses lettres à lui en vue d'un contrôle analogue. Quelques jours auparavant déjà, il avait pris la même précaution à l'égard de son autre confident, le pasteur de Neuchâtel[1]. Ce qui n'empêcha pas que Viret se vit obligé, encore quelques années plus tard, d'écrire à son correspondant genevois, à propos de la communication qu'il lui avait faite de missives officielles reçues de Berne: « Renvoyez-les moi l'une et l'autre après en avoir pris connaissance, mais que ce soit par un messager sûr. Et vous-même, lorsque nous vous écrivons, ayez soin de ne pas négliger nos lettres et de ne pas les laisser traîner çà et là, comme vous en avez l'habitude. Souvent, quand je me suis rendu chez vous, j'en ai remporté avec moi des miennes que j'avais trouvées ainsi éparses. Vous n'ignorez pas avec quelle sorte de gens nous avons à faire. Ainsi, déchirez, sinon, mettez en sûreté. Vous savez bien ce qui m'est arrivé lors même que les lettres en question n'ont pu être trouvées ailleurs que dans mon cabinet. Aussi bien y regardé-je de près avant d'y laisser pénétrer qui que ce soit[2]. »

Dans ces conditions il n'est pas étonnant qu'à mainte reprise, dans les lettres de l'un et l'autre correspondant, on rencontre des passages comme celui-ci: « Je ne vous écris rien (c'est Viret qui parle[3]) de ce qui se passe ici ou de ce que j'ai vu à Berne. Ce sont choses de nature telle que je préfère les raconter de bouche plutôt que de les confier à une lettre. » Ou comme ces lignes de Calvin: « S'il vous était possible de venir jusqu'ici, nous pourrions, en causant, faire meilleure besogne que par lettre. Si je vous parle de ce voyage, c'est en partie parce que je sais que Claude Franc a l'intention de vous inviter à sa noce.... Mais je regarde plus haut : je voudrais que vous pussiez vous récréer un peu chez nous des ennuis qui vous obsèdent et que nous eussions

[1] Calvin à Viret, 1er sept. Viret à Calvin, 16 sept. 1548, ibid. XIII, p. 43, 53. Cf. p. 35.

[2] 16 juillet 1556, *Calv. Op.* XVI, 228 sq.

[3] 4 août 1544, Hmjd. IX, p. 307.

l'occasion de nous entretenir de ce qui nous préoccupe[1]. »

Malgré des réticences de ce genre, à peine ai-je besoin de dire quel trésor constitue ce recueil de lettres échangées entre Genève et Lausanne, quelle mine presque inépuisable de renseignements de toute sorte. Combien notre connaissance de l'histoire religieuse, intellectnelle, politique même, de la Suisse romande, de notre Pays de Vaud en particulier, serait appauvrie, décolorée, si nous ne pouvions, à plus de trois siècles de distance, assister à ces dialogues confidentiels ! Mais il y a plus, et c'est ce qui en fait surtout le prix : ce sont ces hommes eux-mêmes, ces grands hommes de Dieu, que nous apprenons à connaître, mieux encore que ce n'est le cas par la lecture de leurs œuvres destinées au public. Ils se révèlent à nous dans leur intimité, comme en des « confessions » non préméditées, chacun avec son caractère propre et son tempérament, avec le cachet particulier que lui impriment sa race, son milieu providentiel, la tâche qui lui était dévolue, son individualité enfin : l'un et l'autre se dévouant dans la mesure de ses dons et au plus près de sa conscience à la cause qui leur était commune.

Il n'est pas douteux que Calvin le tout premier ne saurait que gagner à être connu de plus près par ses lettres. Convenons que, dans ses missives à Viret et aux autres Lausannois comme dans ses lettres en général, on se heurte parfois au Calvin irascible et soupçonneux, au Calvin trop disposé à confondre sa pensée à lui avec celle même de Dieu. A la différence de Viret, le débonnaire, qui semble s'être inspiré de cette parole du Maître : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous, » il avait plutôt pris pour devise la contrepartie : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'assemble pas avec moi disperse. » Mais, avec tout cela, quelle abnégation de soi au service du Souverain ! quelle humble obéissance ! quelle confiance indomptable ! Et comme on apprend non seulement à respecter cet homme

[1] Du mois de septembre 1542 ; ibid. VIII, p. 132. — Voir encore 20 juillet 1549 : *De rebus nostris confabulari praestat quam scribere ; Calv. Op.* XIII, 334.

austère et fort, — ce qu'on peut faire *è longinquo*, — non seulement à l'admirer, — ce qui peut se faire plus ou moins à froid, — mais à le vénérer et à l'aimer! Grand par la pensée, la conscience, la volonté, il l'a été encore par le cœur. Nous n'irons pas jusqu'à dire que, dans ses lettres, Calvin devienne séduisant. N'est-ce pas assez que celui à qui l'on a fait la réputation d'être froid, sombre et dur, nous apparaisse aimable et même attrayant? S'il a connu les fortes préventions, les haines vigoureuses presque inséparables des convictions robustes, s'il n'avait pas le cœur sur la main pour le premier venu, ceux qu'il jugeait dignes de son affection, il les a chéris d'un amour profond et délicat autant que viril. Notre Pierre Viret était de ce nombre et, à sa manière, il lui a rendu la pareille.

La tentation est forte, pour caractériser les *relations de Calvin avec le pasteur en chef de l'église de Lausanne*, de faire de larges emprunts aux documents écrits de leur mutuelle amitié. Mais il faut nous borner à quelques traits principaux et limiter le choix de nos citations[1].

* * *

Que dans cette correspondance les confidences *pastorales* occupent une grande place, à peine est-il besoin de le dire quand il s'agit de deux ministres de Christ aussi dévoués que ceux-là à la gloire de leur commun maître. Les joies et les douleurs du ministère, ses succès et ses défaites, ses hautes ambitions et ses déceptions parfois cruelles, les périls de la lutte journalière et les bénédictions de l'épreuve, comment tout cela n'aurait-il pas trouvé son écho dans ce fraternel échange de lettres? Les deux anciens collègues, presque du même âge, eux qui s'entendaient si bien sur tous les points essentiels de la foi et de la vie chrétienne, dont les principes dogmatiques et ecclésiatiques concordaient presque à tous égards, devaient éprouver l'impérieux besoin de se faire part de leurs expériences, de se communiquer leurs impressions, d'épancher dans le cœur l'un de l'autre leurs plaintes et

[1] Je rappelle qu'il a fallu traduire du latin celles qui sont tirées des lettres.

leurs espérances, bien sûrs d'être compris et de rencontrer mieux qu'une banale sympathie.

La première lettre, déjà, que Viret adressait à Calvin après son retour à Lausanne en juillet 1542[1], débute par ces mots qui en disent long sur la situation où il retrouvait son ancienne paroisse et les résistances qui l'y attendaient: « *Veni, vidi, obstupui!* Plût à Dieu que ce que nous avions entendu dire de l'état de cette église ne fût pas aussi vrai! Le jour même et presque à l'heure où j'ai débarqué ici, y abordait aussi le chanoine Perrin, celui qu'on appelle communément Chrysostôme à cause de son beau parler[2]; mauvais sujet qui, pour être sans culture littéraire, n'en est pas moins adroit et rusé. Devinez auquel de nous deux on a offert le plus de vin d'honneur! Vous seriez bien mauvais prophète si vous ne le deviniez pas. »

Quelques années plus tard, au fort de ses démêlés avec la faction ultrazwinglienne de Lausanne qui l'avait dénoncé en haut lieu comme entaché de luthéranisme et comme fauteur d'une papauté d'un nouveau genre: « Je reste comme interdit, écrit-il à Genève, quand je pense à ces choses, » et il voudrait que Calvin se hâtât d'accourir pour le soutenir de ses conseils[3]. Cet appel au secours il le réitère après avoir reçu l'ordre de comparaître devant le Sénat bernois; il désirerait même que son frère d'armes l'y accompagnât. Calvin ne jugea pas opportun de se joindre à Viret en cette occurence, il craignait que sa présence ne lui fût plutôt nuisible. Mais dans la lettre, adressée à Berne, où il lui expliquait ses motifs, il ne se fait pas faute de lui tracer tout un plan de défense, et il ajoute: « En vous exhortant à la constance, il peut sembler que je vous fasse injure. Vous savez à quelle

[1] Hmjd. VIII, p. 68.

[2] C'était cette prétendue « Bouche d'or » qui, au début de la Dispute de Lausanne, avait pris la parole au nom du Chapitre de la cathédrale pour déclarer que celui-ci avait résolu de ne pas disputer. Perrin venait sans doute d'Evian (alors vallaisan) où résidaient depuis la Réforme la plupart des ci-devant chanoines de Lausanne. MM. de Berne permettaient aux prêtres qui n'avaient pas accepté leur réformation de revenir au pays pour leurs affaires privées.

[3] Viret à Calvin, 29 mars 1548; *Calv. Op.* XII, 672.

condition nous servons le Seigneur. Nous pouvons avoir à soutenir encore de bien plus rudes assauts, quoique je n'ignore pas combien ce coup-ci pourrait être funeste à nombre d'églises et même au monde chrétien tout entier. Mais l'issue, quelle qu'elle puisse être, remettons-la au Seigneur. En ce qui nous concerne personnellement, il serait plus que honteux que nous pasteurs, qui exhortons le peuple à verser son sang pour rendre témoignage à Christ, nous nous laissions ébranler par la moindre crainte. Que dirait-on de nous si, pour conserver une position honorée, nous abandonnions Christ et son Evangile?... Si je parle de la sorte, ce n'est pas parce que je me sens à l'abri. Nous combattrons en commun. Il y a seulement cette différence que le Seigneur vous a mis au front de bataille, tandisque nous nous tenons derrière le premier rang; mais ce n'est pas à la manière du fanfaron (Thrason) de Térence, non, nous sommes prêts à entrer en action aussitôt que le signal nous en sera donné[1]. »

En effet, dès qu'il jugea le moment venu, Calvin n'hésita pas à intervenir. Il le fit en partant tout droit pour Zurich, appeler à la rescousse Bullinger et ses collègues, dont les bons offices ne furent rien moins qu'inutiles. N'oublions pas de dire que Farel était accouru de son côté. Ce vétéran ne faisait jamais défaut quand les intérêts de ses amis de Genève et de Lausanne étaient en jeu. Il était en tout temps de tiers dans leur alliance. Ne les appelait-on pas couramment « les trois patriarches[2]? » Et n'est-ce pas l'année suivante, après que la tempête qui avait failli déraciner le pasteur de Lausanne se fût apaisée, que Calvin dédiait son Commentaire sur l'épître à Tite *eximiis duobus servis Christi, Guillelmo Farello et Petro Vireto, symmystis et fratribus carissimis*, en signe de la « sainte conjonction » qui existait entre eux[3]?

Pour être sorti indemne sinon vainqueur de cette crise de 1548, Viret n'était pas, tant s'en faut, au bout de ses peines; il eut au contraire, pendant les dix ans qui devaient

[1] Lettre du 29 avril 1548; *Calv. Op.* XII, 689.

[2] Viret à Farel, juin 1551; *Calv. Op.* XIV, 130.

[3] 29 nov. 1549; ibid. XIII, 477.

s'écouler jusqu'à la crise suprême, mainte occasion de décharger son cœur auprès de son confident de Genève. Détachons encore de ses lettres quelques-uns de ces épanchements ayant trait à son ministère.

« Nos affaires, écrit-il vers le milieu de 1550, sont encore dans le même état.... Les bourgeois de la ville ne s'entendent guère avec le bailli et ses agents. Je ne dis rien de la manière dont nous nous entendons avec les uns et les autres. C'est chose bien difficile pour nous de conserver à la fois l'amitié de Dieu et celle des hommes. Pour moi, je vis au milieu des plus grandes contrariétés. Je tombe de fatigue sous le fardeau, et cela d'autant plus que je ne vois pas briller le rayon d'une espérance meilleure. Je ne sais comment ma patience, trop longtemps mise à l'épreuve, commence à s'irriter. Une chose seulement me réconforte : la paix domestique, l'amour mutuel entre pasteurs et professeurs, et les progrès de notre Ecole. Sans cela, ou je ne vivrais pas, ou il me faudrait émigrer ailleurs[1]. »

A vrai dire, cette note pessimiste est plutôt rare chez Viret. Peut-être ses infirmités physiques contribuaient-elles certains jours à lui faire voir les choses en noir. Ce qui est sûr, c'est qu'ailleurs, même en des circonstances particulièrement propres, semble-t-il, à le déprimer, il se montre plein d'espoir et de courage. Témoin la lettre dont voici quelques extraits : « Enfin nos gens ont vomi le venin qu'ils n'ont pu digérer. Des députés lausannois sont allés se plaindre au Sénat de Berne de mes sermons dans lesquels, disent-ils, je les invective. Je suis cité pour le 8 de ce mois ; c'est tout juste si j'ai le temps de mettre mes chaussures.... Il est heureux que nous ayons un bailli équitable et aimant la justice. Je sais pour sûr qu'il ne nous sera pas hostile, mais nous servira de témoin et se fera même l'avocat de la bonne cause[2].... J'ai d'ailleurs appris que le grand-conseil de ville [celui des Deux-Cents] n'a pas donné son assentiment à cette

[1] Du 1er sept. 1550, *Calv. Op.* XIII, 613 sq.

[2] C'était un autre bailli que celui dont il est question dans la lettre précédente. Celui dont Viret parle ici était *Jérôme Manuel*, un intellectuel sincère-

députation ; quant au petit, j'ai des doutes. Je sais du moins que beaucoup de ses membres ne me sont pas contraires. Quoi qu'il en soit, il m'importe peu que tous s'insurgent contre moi ; ce qui pourtant, je l'espère, ne sera pas le cas. Car je sais quelle cause est la mienne et quel est celui sous les auspices et le patronage duquel je la soutiens. Il arrive ce que j'avais longtemps souhaité et ce pourquoi j'ai secoué plus rudement les consciences non seulement engourdies, mais presque mortes.... Tout ce que je crains, c'est que mes adversaires ne poussent pas la chose à fond ; je soupçonne qu'ils veulent seulement me faire peur ou obtenir que ma liberté soit gênée par un garde-à-vous. Je ne doute pas non plus que pour me charger davantage ils n'allèguent que nous nous sommes consultés l'un l'autre. Car ils ne peuvent s'empêcher de dire tout haut que c'est à Genève que j'ai appris ces choses et que c'est vous que je me suis proposé comme modèle à suivre. Pour ce qui me concerne, je suis décidé à ne pas laisser tomber l'affaire, mais à la poursuivre comme le cas l'exige. Ou bien ils ne m'auront pas plus longtemps pour ministre, ou bien cette licence sera réprimée et l'autorité de mon ministère sanctionnée par ceux qui ont le devoir de la protéger. En attendant je vous prie de ne pas vous tourmenter l'esprit à mon sujet, mais de me féliciter plutôt, recommandant au Seigneur la cause qui nous est commune[1]. »

Inutile de dire que lorsque le conflit au sujet de la discipline ecclésiastique s'envenima, les premiers mois de 1558, la correspondance entre Lausanne et Genève ne chôma point. « Nous allons, écrit Viret[2], presser l'affaire de la discipline autant que nous le pouvons. Que le Seigneur donne succès à nos efforts ! Vous voudrez bien lui recommander la cause commune par des prières dans toutes les églises. » Lorsque, vers le milieu de mars, le conseil de Lausanne eut écarté,

ment attaché à la foi évangélique. Etant jadis étudiant à Bourges, il s'était lié avec le jeune Th. de Bèze dans la maison de Melchior Wolmar.

[1] 3 sept. 1557 ; *Calv. Op.* XVI, 599 sq.

[2] Le 16 février ; *Calv. Op.* XVII, 40.

en se retranchant derrière les ordonnances des Seigneurs de Berne, les « articles » que Viret, accompagné de ses deux collègues, lui avait présentés touchant la discipline de l'église et spécialement le droit d'examiner les vicieux et les ignorants avant de les admettre à la communion : « Maintenant, écrit Calvin[1], vous n'avez plus rien à faire avec ces gens-là. Il faut en venir au dernier acte, qui est de déclarer franchement aux Bernois qu'il ne vous est pas permis de tergiverser davantage. La lutte est dure, mais elle est nécessaire. Qu'espérer pour la suite si aujourd'hui vous hésitez à combattre?... Ou je me trompe fort, ou nous sommes d'accord sur ce point que, dans un état de choses aussi déplorable, il faut donner enfin l'exemple d'une virile constance.... Le souci de votre troupeau, à juste titre, vous serre le cœur, mais il faut faire place à la providence de Dieu. Si vous êtes obligé d'abandonner votre poste actuel, force vous sera de revenir occuper l'ancien. Mais, direz-vous, la ville [de Genève] ne pourra contenir un si grand nombre[2]. On étendra bien plutôt, j'en ai la confiance, l'enceinte de ses murs que d'en exclure des fils de Dieu.... Croyez-moi, marchez de bon cœur là où la nécessité vous appelle, bien plus, vous entraîne, puisqu'il n'y a rien de meilleur qu'une bonne conscience quand nous avons fait notre devoir. Portez-vous bien, excellent frère et très fidèle serviteur de Christ. Que le Seigneur vous assiste maintenant, qu'il vous dirige et vous enrichisse de plus en plus de ses dons ! »

Si Calvin, comme on vient de le voir, recevait volontiers les confidences de son compagnon d'œuvre et ne lui ménageait ni les conseils ni les coups d'éperon, il ne dédaignait pas non plus de l'initier à ses propres soucis, de recourir à ses lumières et à son aide, de l'associer à certaines de ses entreprises et de ses démarches. Bien que fixé à Lausanne, il le considérait toujours encore un peu comme son collègue. Viret, à son tour, lui qui connaissait de près le terrain où se

[1] Le 16 mars ; ibid. col. 93.

[2] Dans une des phrases précédentes, que je n'ai pas traduites, Calvin avait donné à entendre que « la meilleure partie » des collègues de Viret suivrait son drapeau.

déployait le ministère de son correspondant, les hommes à qui il avait affaire, pouvait mieux que personne (après Farel) se mettre à sa place. Aussi le voyons-nous prendre sans cesse la plus vive part à tous les incidents de sa carrière et lui multiplier les témoignages de son cordial intérêt.

Lorsque, par exemple, dans l'automne de 1547, Calvin se trouva plus ou moins directement atteint dans la personne d'un de ses compatriotes et adhérents, Laurent Maigret dit le Magnifique, — l'avoyer Nægueli était venu l'accuser d'intrigues politiques contre Berne, — et qu'à cette occasion tous les éléments anticalvinistes de Genève se furent remis en mouvement, Viret en fut tout remué. Il éprouva le besoin de consoler son ami : « Ce que je craignais est arrivé.... Nul doute que Satan ne fasse tous ses efforts pour mettre tout sens dessus dessous. Mais le Seigneur l'écrasera sous vos pieds. Il faudra lutter, mais le Seigneur finira par l'emporter et il ne fera pas défaut à son église. Ah ! si je pouvais prendre sur moi une partie des tribulations qui, je le sais, vous tourmentent maintenant !... Si mes services pouvaient être de quelque utilité, je ne m'inquièterais pas beaucoup de l'indignation que cela pourrait m'attirer. Mais il n'est pas douteux pour moi que, malgré tout, le Seigneur se montrera supérieur aux avocats des mauvaises causes. Ces combats sont le meilleur témoignage qui puisse être rendu à votre ministère et ne peuvent que lui servir de consécration.... Les ennemis ont pour eux l'autorité et le pouvoir, mais nous avons des armes autrement efficaces, savoir les prières et les larmes. Si par elles nous assiégeons le Père céleste, il fera en sorte que nous enfoncions tous les obstacles. Celui qui vous a assisté jusqu'à maintenant désertera moins que jamais sa cause[1]. »

Le jour même où Viret laissait aller sa plume à ces effusions, Calvin lui adressait un court message où on lit ces mots : « Si le Seigneur ne tance la mer et les vents, je vois se déchaîner contre nous de terribles bourrasques ». Il n'ose cependant pas, dit-il, l'appeler auprès de lui. L'exposer inu-

[1] 26 octobre 1547 ; *Calv. Op.* XII, 604 sq.

tilement à ce feu serait de sa part « une iniquité[1]. » Dans l'une des lettres suivantes, après avoir raconté comment, au péril de sa vie, il avait apaisé un tumulte populaire aux abords de l'hôtel de ville, il continue en disant : « C'est un privilège dont Dieu nous munit jusqu'à présent, moi et mes collègues, que même les plus scélérats de nos adversaires feignent de détester la moindre lésion de notre personne au même titre qu'un parricide. Il n'en est pas moins vrai que la méchanceté est parvenue à ce point que j'ose à peine espérer qu'un ordre quelconque puisse être maintenu dans l'église, surtout par mon ministère ». Et il ajoute, chose qui étonne sous une telle plume : « Croyez m'en, je suis un homme brisé, si Dieu n'allonge sa main[2]. »

Il finit pourtant par accepter l'offre que Viret lui avait faite d'accourir à son aide : « Maintenant que vous jouissez de quelque relâche, comme je l'espère, il vaut la peine que vous vous disposiez à partir au premier jour. Je n'ai encore rien statué sur ce que j'ai à faire ; je ne sais qu'une chose, c'est que je ne puis supporter plus longtemps le caractère de ce peuple, dût-il même supporter le mien. Et pourtant je ne comprends pas pourquoi ils m'accusent de dureté[3].... Que reste-t-il du peu que j'ai encore à vivre, pour que je me fasse tant de soucis à mon sujet ? Mais il est déraisonnable de traiter de cela avec vous par lettre, puisque bientôt, j'y compte, vous serez ici[4]. » — Viret se rendit en effet à Genève, en même temps que Farel. Leur présence y est signalée par les actes officiels. Ils nous apprennent que les deux anciens ministres de l'église de Genève se présentèrent ensemble devant le Conseil, qu'il y firent « belles et bonnes admonitions et

[1] Ibid. col. 609.

[2] 17 décembre ; ibid. col. 632 sq.

[3] Dans une lettre de Calvin à Farel, datant de la même époque (ibid. 643), on lit ce qui suit : « Je sais que quelques uns se sont plaints à Viret de mon excessive dureté. Ce qu'il en a cru, je l'ignore, mais je le soupçonne de craindre que je ne me laisse trop facilement emporter. Je l'ai prié de venir ici. Térence fait dire à un de ses personnages : « Si tu étais ici, tu sentirais autrement ». J'en pourrais bien dire autant. Si vous étiez à ma place, je ne sais ce que vous feriez. »

[4] 26 déc. ibid. 639.

remontrances » en vue d'amener « une bonne réconciliation d'amitié » entre le magistrat, les ministres et le peuple, et que le Conseil ordonna qu'il fût « procédé jouxte les dites admonitions[1]. »

Ce n'était pas la première fois, et ce ne devait pas être la dernière, que le pasteur de Lausanne prêtait ainsi à son frère de Genève le secours de son ministère. Il avait laissé dans cette ville un si bon souvenir de son caractère conciliant qu'on vit, en plus d'une circonstance, les adversaires mêmes de Calvin requérir sa médiation[2]. A une époque où ceux-ci enveloppaient déjà dans une même antipathie violente tous ceux qui, dans le Pays de Vaud, étaient connus pour être les amis du réformateur, il arrivait à Viret de s'étonner que lui seul fût demeuré à l'abri de leurs « machinations ». « Peut-être, disait-il, le Seigneur m'épargne-t-il pour un temps ; mais je me prépare de façon à n'être pas pris au dépourvu[3]. » Le jour n'était pas éloigné, en effet, où lui aussi eut à se défendre contre leurs diffamations. Ce fut à la suite de la visite qu'il avait faite avec Calvin aux Perrinistes détenus en prison après la fameuse échauffourée du 16 mai 1555, qui amena le triomphe définitif de la théocratie calviniste sur la vieille Genève[4].

Mais ce n'est pas à Genève seulement que Viret se montrait prêt en toute occasion à mettre au service de son illustre ami la pacifiante influence qu'il pouvait lui être donné d'exercer. Elle trouvait à s'employer ailleurs encore. A l'heure même de la victoire de Calvin sur le parti qu'on a flétri mal à propos du nom de *Libertins*[5], le nom de l'« archevêque de

[1] Voir les extraits des Registres du Conseil, en date du 9 janvier 1548, dans *Calv. Op.* XXI, 419 sq.

[2] Calvin à Viret, 27 mars 1547 ; ibid. XII, 506.

[3] Viret à Calvin, 28 février 1555 ; cp. sa lettre à Farel du 28 janvier ; ibid. XV, 458, cp. 411.

[4] Voir en particulier les lettres de Viret à Farel du 18 juillet, de Bèze à Calvin du 24 sept., de Viret à Calvin du 26 déc. 1555 (*Calv. Op.* XV, 688, 791, 899) et les extraits des Registres du Conseil de Genève du 24 févr. et du 4 mars 1556 (ibid. XXI, 629 sq.).

[5] Les Perrin, Berthelier, Vandel et consorts n'étaient sans doute pas des puri-

Genève[1] » était plus honni que jamais en terre vaudoise par ceux qui, dans la controverse sur le dogme de la prédestination, avaient épousé la cause de Jérôme Bolsec. Et cette opposition acharnée pouvait compter à Berne sur de puissantes protections. Malgré l'action modératrice des pasteurs de cette ville, de Jean Haller en particulier, le gouvernement s'était laissé emporter aux mesures les plus propres à offenser personnellement celui qui était devenu l'âme de la cité alliée. Sa doctrine favorite était mise à l'index, ses livres menacés du feu, son *Institution chrétienne* bannie de l'auditoire de théologie de Lausanne; ceux qui s'en allaient communier à Genève « jouxte les cérémonies calvinistes » s'exposaient à être « déchassés du pays ». Jamais l'amitié que Viret lui avait vouée ne fut mise à plus rude épreuve. Jamais elle ne se montra plus courageuse, plus désintéressée qu'en ces jours orageux.

« Nous ne faillirons pas à notre devoir, écrivait-il[2] après avoir tenté déjà plus d'une démarche auprès des ministres et des « princes » de Berne, pourvu que le Seigneur dont nous plaidons la cause daigne nous fournir la prudence, la constance, la fermeté et les forces nécessaires; ce qu'il fera, je n'en doute pas. Je sais, il est vrai, combien je suis inhabile en tout, mais ma confiance repose sur Celui qui peut rendre habile et capable. Je sais que ce n'est pas de votre cause seulement qu'il s'agit, mais de la nôtre à tous, bien plus, de celle de Christ dont la gloire doit nous être beaucoup plus chère que la vie même.... Telle est notre union en Christ qu'on ne peut s'attaquer à vous sans que nous en ressentions une vive douleur. Car ce n'est pas en tant que Calvin qu'on s'attaque à vous, c'est en tant que ministre de Christ et ennemi de Satan et de tous les impies. C'est pourquoi, puis-

tains. Mais ce n'est pas à eux que s'appliquait en ce temps-là le nom en question. Le mot libertins servait à désigner une « secte phantastique » dont les doctrines ultraspiritualistes n'avaient rien à faire avec les griefs politico-ecclésiastiques des anticalvinistes genevois.

[1] Ainsi l'appelait dès 1548 Béat Comte dans une lettre aux ministres de Zurich (*Calv. Op.* XII, p. 662).

[2] 12 mai 1555; *Calv. Op.* XV, 614 sq.

que notre cause est la même, que c'est sous le même chef et le même drapeau que nous servons, nous serions perfides et pour ainsi dire transfuges si nous ne marchions pas au secours de frères qui soutiennent le choc de l'ennemi, de frères avec qui nous sommes liés par un même serment, celui de la sainte milice du Christ. Que les ennemis se mettent donc en fureur tant qu'ils voudront, que tous conspirent contre Christ, d'un plus grand poids sera à nos yeux la sainte alliance que nous avons contractée entre nous, alliance scellée du propre sang de Christ. Quant à vous, ayez bon courage, et considérez souvent, avec Paul, à quelle fin sont lâchés ces anges de Satan qui vous appliquent si outrageusement des soufflets.... Quoi qu'il arrive, le dénouement est en la main du Seigneur. Quand nous nous serons acquittés de notre devoir, que nous aurons libéré nos âmes, nous n'aurons pas perdu notre peine et nos efforts ne resteront pas vains. Si tôt que j'aurai reçu des nouvelles de Berne, je vous en informerai. »

Les nouvelles reçues n'étant rien moins que satisfaisantes, Viret reprit le chemin de Berne avec un mandat qu'il s'était fait donner par la classe de Lausanne. Ce fut peine perdue. On lui fit bon accueil, à lui personnellement, mais en opposant une fin de non-recevoir à sa requête en faveur du pasteur de Genève. Il ne lui resta plus qu'à demander à sa foi au juge céleste les motifs propres à consoler de son échec et lui-même et son frère méconnu: « Il est arrivé à certains égards ce dont je me doutais : c'est que vos troubles intestins ont nui au succès de notre cause.. . Cela m'échauffe la bile, mais je ne m'en tourmente pas autrement, parce qu'il y a longtemps que j'ai appris à ne pas trop attendre des hommes des résultats conformes aux vœux de mon cœur; ce qui fait que je me laisse moins émouvoir par des nouvelles même affligeantes.... Ce n'est donc pas volontiers que je recours à l'assistance humaine. J'ai pourtant cru devoir faire cette tentative, non que je m'en promisse beaucoup de succès, mais pour ne pas paraître manquer à notre devoir. A présent le Seigneur montre clairement qu'il a résolu de remédier à ces

maux d'une autre manière. Puisse-t-il ne pas le faire par des remèdes aussi amers que, tous, nous l'avons mérité, principalement ceux qui sont les premiers auteurs de nos troubles et ceux qui choient ces funestes fléaux de l'église! Quoique nous soyons destitués du secours des hommes, le Seigneur n'abandonnera pas sa cause et ne manquera pas de prendre soin de ceux qui désirent sincèrement veiller au salut de l'église. Ainsi ne désertons pas notre poste, nous qui avons un vengeur dans le ciel. La suite de cette affaire, à elle seule, apportera plus qu'assez d'exemples et de témoignages à l'appui de cette divine providence que nous nous efforçons de maintenir. Ceux qui ne veulent pas qu'on en parle publiquement dans des écrits et des sermons[1], devront en son temps nous en fournir abondamment la démonstrations par des exemples privés et domestiques, et plaise à Dieu que ce ne soit pas pour leur malheur!... Pour nous, tournons-nous vers le Seigneur, sûrs de lui quoi qu'il arrive. Et si l'ange de Satan ne nous a pas encore assez souffletés, eh bien, tendons lui les joues tant qu'il plaira au Seigneur que nous soyons en butte à ces aiguillons, et saturons-nous de ces injures, glorieuses auprès de Christ. Faites joyeusement ce que vous avez à faire, n'ignorant pas sous quel maître vous servez comme soldat; c'est de lui, non des hommes, que vous attendez le prix de vos labeurs[2]. »

On a beau être de la trempe de Calvin : il devait faire bon recevoir, à pareil moment, un témoignage d'affection aussi réconfortant. Ne disait-il pas lui-même, quelques années auparavant déjà, à l'un de ses correspondants d'alors, que maître Pierre Viret était « celui duquel on pouvait recevoir autant de consolation que d'homme du monde[3] ? »

* * *

Il serait trop long, après avoir vu nos deux champions s'entraider fraternellement aux jours les plus critiques de

[1] Allusion aux édits bernois du 17 novembre 1554, des 26 janv. et 3 avril 1555.

[2] 5 juin 1555; *Calv. Op.* XV, 645 sq.

[3] Calvin à M. de Falais, 15 mars 1547, ibid. XII, 497.

leur ministère, de les suivre encore dans les œuvres auxquelles ils se sont intéressés en commun, de rappeler tout ce qu'ils ont fait ensemble, et souvent de concert avec Farel, pour les pauvres réfugiés, pour les protestants disséminés et les fidèles sous la croix, pour la sainte cause de l'union entre chrétiens évangéliques. Disons au moins quelques mots de la part qu'ils ont prise réciproquement à leurs *travaux littéraires* et à leurs *publications*.

Viret est entré plus tard que Calvin dans cette lice. On sait que son rôle y a consisté essentiellement à vulgariser, non sans prolixité[1], mais avec un talent bien à lui, dans un langage ayant l'accent du terroir natal, une doctrine qui ne s'écartait guère de celle du grand penseur de Genève et qui s'était de plus en plus fixée sous son influence personnelle.

On peut même dire que c'est sous l'égide de Calvin qu'il a affronté pour la première fois la publicité. Il est vrai que les prémices de son œuvre imprimée, l'*Epistre consolatoire* de 1541, remontent à l'époque de son ministère intérimaire à Genève. Mais cette brochure avait paru sans nom d'auteur. Le nom de Viret figure pour la première fois en toutes lettres, associé à celui de Calvin, au frontispice d'un petit volume publié (à Genève) en 1543. Je veux parler des *Deux épistres*, dont *l'une demonstre comment nostre Seigneur Jésus-Christ est la fin de la loy*. C'est une réédition amplifiée de la préface que Calvin avait mise jadis au Nouveau Testament de la Bible d'Olivetan, de 1535. L'*autre* (dit la suite du titre) *pour consoler les fidèles qui souffrent pour le nom de Jésus, et pour les instruire à se gouverner en temps d'adversité et prospérité, et les confermer contre les tentations et assautz de la mort*. Cette seconde « épître » est la réimpression de l'opuscule anonyme par lequel Viret avait débuté deux ans auparavant; réimpression offrant, selon la remarque d'Hermin-

[1] C'est déjà le reproche que Calvin faisait à « sa façon d'écrire » (lettre à M. de Falais, 2 avril 1546, *Calv. Op.* XII, 321). A Viret lui-même il écrivait, en septembre de la même année : *Brevitati, quoad res feret, studeas* (ibid. 384).

jard, « beaucoup d'additions qui en rendent la lecture un peu laborieuse[1]. »

C'est également sous les auspices de Calvin que le pasteur de Lausanne a inauguré en 1544 la série de ceux de ses écrits populaires qui ont eu la plus grande vogue, les *Disputations chrestiennes en manière de devis*. Le manuscrit avait été, en vue de la « licence » à octroyer à l'imprimeur, soumis par le Conseil de Genève à l'examen des prédicants de cette ville. Ceux-ci s'en entretinrent un jour tout en se promenant. L'idée leur vint qu'il serait à propos que leur collègue, maître Calvin, mît une préface à l'ouvrage pour en recommander la lecture. « Je le ferais bien volontiers, dit-il, si je ne craignais le reproche de présomption. » Il en fit cependant l'offre à Viret. « Vous voyez que j'en use familièrement avec vous, comme je le dois. Vous de même, ne faites pas trop de compliments, répondez-moi franchement[2]. » Viret n'eut garde de décliner une proposition aussi honorable qu'amicale. Et c'est ainsi que le premier volume des *Disputations* satiriques, celui qui traite de « L'alcumie du Purgatoire » et de « L'office des mortz, » parut avec un avant-propos de « Jehan Calvin aux lecteurs. » Moins rigoriste que tels de ses coreligionnaires, Castellion entre autres, le grave théologien s'égaie l'esprit en faisant l'apologie en même temps que la théorie de la satire appliquée aux « matières de la chrestienté. » Il vaut la peine de citer textuellement quelques fragments de cette préface[3].

« Il y en a plusieurs, et quasi la plupart, qui seront beaucoup plus aises qu'on les enseigne d'une façon joyeuse et plaisante qu'autrement, en sorte que comme en s'ébattant, ils profitent et reçoivent instruction.... Ceux qui ont la grâce de tellement enseigner qu'ils délectent quant et quant, et induisent les lecteurs à profiter par le plaisir qu'ils leur

[1] Voir *Correspondance des Réformateurs*, t. VI, p. 429, note 3. Comp. *Calv. Op.*, t. IX, p. 63.

[2] Calvin à Viret, 26 mars 1544 ; Hmjd IX, p. 189 (*Calv. Op.* XI, p. 690.

[3] Nous modernisons légèrement l'orthographe.

donnent, sont doublement à louer. Et de fait, c'est une vertu et faculté qui n'est pas en tous. Même les plus savants, quelquefois, n'y pourront pas advenir, et qui plus est, se feront ridicules en affectant ce qui ne leur est pas donné.... Notre frère et compagnon en l'œuvre du Seigneur Jésus, Pierre Viret, a de nature la vertu que j'ai dit être requise en un homme qui s'en veut mêler » (c'est-à-dire de « savoir bien à propos, et avec grâce et par mesure, parler joyeusement pour récréer tellement qu'il n'y ait rien d'inepte, ou jeté à la volée, ou débordé »). — Prévenant ensuite les objections de ceux qui estimaient que les sujets religieux doivent toujours être traités « avec une gravité correspondante à leur dignité et hautesse, » Calvin veut qu'on distingue. « Incontinent que nous avons ouvert la bouche pour parler de Dieu, nulle facétie ne doit entrer en nos propos. Mais... en déchiffrant les superstitions et folies dont le pauvre monde a été embrouillé par ci-devant, il ne se peut faire qu'en parlant de matières si ridicules on ne s'en rie à pleine bouche. » — « Je ne crains pas, dit-il en terminant, d'avoir aucun reproche entre gens de bon esprit et sain jugement, d'avoir recommandé la lecture de ce livre, comme d'un livre auquel le temps sera bien employé. »

Lorsque, un peu plus tard, Viret s'aventura pour la première fois, dans un ouvrage de longue haleine, sur le terrain brûlant des controverses dogmatiques et ecclésiastiques, — je veux parler de son volume, de plus de 750 pages, *De la vertu et usage du ministère de la parolle de Dieu et des sacremens dépendans d'icelle*, qui parut vers le milieu de 1548, — il n'en livra aucune partie à l'imprimeur qu'elle n'eût passé auparavant par les mains de Calvin. Celui-ci, tout absorbé qu'il était par ses propres travaux, sans cesse harcelé par les dissensions civiles et ecclésiastiques du moment, n'en consacra pas moins, pendant environ quatre mois, une partie de ses nuits à lire, à corriger, à annoter le manuscrit de l'écrivain vaudois. Et quand l'ouvrage, venu à chef, eut obtenu le *placet* du censeur bénévole de Genève, c'est encore à sa décision que l'auteur s'en remit sans réserve sur la question

de savoir s'il convenait de le faire précéder d'une dédicace aux avoyers et conseil de Berne, sur les termes mêmes de cette dédicace, bien plus, sur les titres à donner à ces illustres seigneuries. « Il en est qui pensent qu'il faut les appeler *princes*, d'autres ne sont pas de cet avis. Pour moi, qui n'entends pas grand'chose à ces distinctions de titres, je remets tout à votre jugement. Autant je veux qu'on rende aux magistrats l'honneur qui leur est dû, autant je voudrais m'abstenir le plus possible de toute adulation. Si vous estimez qu'il y a lieu de dédier, corrigez, je vous prie, non seulement la salutation, mais tout le reste[1]. »

Calvin de son côté ne jugeait pas, à l'occasion, au-dessous de sa dignité de consulter son ami de Lausanne au sujet de tel de ses ouvrages et de lui en soumettre le brouillon. Ce fut le cas, par exemple, de son pamphlet contre Caroli. Dans la lettre par laquelle il remerciait Viret de ses observations, il lui reprocha même de ne s'être pas exprimé avec assez de liberté. « Je vous suis reconnaissant de vos critiques ; je l'eusse été davantage si vous aviez désapprouvé plus franchement tout ce que vous jugiez digne d'être repris. En me ménageant comme vous le faites, vous me semblez être un censeur trop timide ou trop indulgent ; non pas que, pour toutes les fautes, il fallût trancher dans le vif, mais vous en usez envers moi avec trop de retenue, comme si vous vouliez mitiger la sévérité de la critique par le doux assaisonnement de paroles aimables[2]. »

Même pour des écrits qui n'étaient pas destinés à la publicité, mais où, pour une raison ou une autre, il importait de bien peser les termes, Calvin n'hésitait pas à se confier au tact de Viret. C'est ce qu'il fit entre autres au moment où, par suite de la controverse sacramentaire, les rapports étaient des plus tendus entre Lausanne et Genève d'une part, Berne et Zurich de l'autre. Ayant à écrire à Haller et à Bullinger et se méfiant de lui-même, il envoya à son confident de Lau-

[1] Voir *passim* la correspondance d'août 1547 à juillet 1548 (*Calv. op.* XII, 582 — XIII, 11).

[2] 2e moitié de juillet 1545 ; *Calv. Op.* XII, 107.

sanne copie de ses projets de lettres avec prière de lui en dire son sentiment : « Elles ne seront pas envoyées à leur adresse autrement que vous ne l'aurez jugé expédient. En ce qui me regarde, elles expriment toute ma façon de penser.... Mais jugez-en librement, sans vous inquiéter de mon idée préconçue. Je ne vous en donne pas seulement la permission, je vous le demande expressément[1]. » Après les avoir lues, Viret approuva celle à l'adresse de Haller et offrit de la lui porter lui-même à son prochain voyage à Berne. Quant à la lettre pour Zurich, il conseilla à Calvin d'en adoucir les termes et d'omettre certains passages qui auraient pu froisser inutilement tel collègue de Bullinger et, par contre-coup, irriter encore davantage les anti-calvinistes de Berne. Calvin entra dans ses vues, refit la lettre, la retourna à Lausanne, d'où elle partit accompagnée d'une missive conciliante de Viret lui-même[2]. On sait qu'une année plus tard un accord fut enfin conclu, sur l'article de la sainte-cène, entre Zurich et Genève (*Consensus Tigurinus*), et que, sous ce rapport tout au moins, la paix ne tarda pas non plus à se faire entre Berne et Lausanne[3].

* * *

Cependant, au milieu de tous ces travaux et de ces traverses d'un ministère toujours sur le qui-vive, ce que la correspondance entre les deux amis offre peut-être de plus bien-

[1] Juin 1548 ; ibid. XII, 731.

[2] Viret à Calvin, 29 juin et 10 juillet; Calvin à Viret 18 juillet; Viret à Bullinger 23 juillet; XII, 734 ; ibid., XIII, 5, 9, 13.

[3] Au reste, le jugement de Viret n'a pas été sans influence sur la rédaction définitive du *Consensus*, celle que l'on connaît par l'édition, presque simultanément imprimée à Zurich et à Genève, de 1551. En effet, les retouches et additions au texte primitif des articles de 1549, proposées par Calvin et adoptées par Bullinger, étaient destinées à faire droit à certains *desiderata* du pasteur de Lausanne et de ses collègues, tout comme la substitution du prologue et de l'épilogue actuels à l'introduction et à la conclusion de 1549 avait été consentie par Calvin, à la demande des pasteurs zuricois, dans le but de rendre le *Consensus* plus acceptable à Haller et à ses collègues de Berne. — V. *Calvini Opera*, t. VII, p. LII ; ibid., p. 736, note 4, et 742, note 7, et P. Christ, article *Zürcher Konsens* dans la *Realencyklopädie* de Herzog-Hauck, 3e édit., t XXI, 734, 27.

faisant, c'est qu'elle nous ouvre un jour sur leurs *relations personnelles et domestiques*. Quand ils en viennent à aborder ces sujets intimes, qu'ils nous laissent pénétrer en quelque sorte dans le sanctuaire de leur vie de famille, c'est alors, à n'en pas douter, qu'on sent, à travers leur plume, battre en eux des cœurs d'homme.

Que de traits touchants et délicats il y aurait à glaner! Avec quelle sollicitude Calvin s'occupe de la santé de la première femme de Viret, la maladive Elisabeth Turtaz! « Adieu, frère et excellent ami, dit-il à la fin d'un de ses messages, que le Seigneur soit constamment avec vous et que par la consolation de son Esprit il vous soutienne dans votre épreuve domestique. J'ai parlé à Textor (le médecin) pour qu'il aille voir votre femme. Il a tant d'affection pour vous que je ne doute pas qu'il ne mette de côté tout ce qui pourrait l'en empêcher. Il partira demain, je l'espère. » Et ailleurs: « Portez-vous bien, vous et votre femme dont nous recommandons à Dieu la santé. Sachez que nous sommes en souci d'elle comme si elle était la femme ou la fille de chacun de nous. » Et un mois plus tard: « Je vois que Textor n'a plus grand espoir. Je n'ai pas besoin de vous exhorter longuement à vous préparer à accepter avec soumission quelque issue que ce soit. Ah! si je pouvais m'envoler auprès de vous pour alléger votre affliction ou du moins vous aider à la porter! Mais une si longue chevauchée me ferait actuellement du mal.... Que le Seigneur vous console tous et vous fortifie[1]! »

Quand la mort fut entrée dans la cure de la Madeleine, à Lausanne[2], Calvin n'eut pas de repos qu'il n'eût décidé l'époux en deuil à venir se consoler de son veuvage dans la société de ses amis de Genève. Ceux-ci étaient d'autant plus impatients de le serrer dans leurs bras que le bruit s'était

[1] Janvier et février 1546, *Calv. Op.* XII, 244, 252, 296.

[2] La lettre par laquelle Viret a dû en informer Calvin ne s'est malheureusement pas conservée. C'est par une lettre à un de ses amis de Berne, Nicolas de Wattenwyl, frère de l'avoyer de ce nom, et qui avait un fils en pension chez Viret, que nous apprenons la grandeur de la perte qu'il avait faite (ibid. 306).

répandu qu'il avait suivi de près sa femme dans la tombe. « Venez ici, lui écrivait Calvin dans une première missive ; vous vous y remettrez non seulement de votre affliction mais de toutes vos peines. Ne craignez pas que je vous impose la moindre charge. Pour autant que cela dépend de moi, vous pourrez vous reposer tout à votre aise. Que si quelqu'un devait vous importuner, c'est moi qui m'interposerais. Nos frères d'ici vous font la même promesse. Quant aux citoyens, je garantis qu'ils feront ce que vous voudrez.... Accourez seulement le plus promptement possible. » Quelques jours plus tard il insiste : « J'espérais de jour en jour vous voir venir, comme vous l'aviez promis.... Serait-ce, comme on me l'a dit, que vous n'avez pas de cheval disponible? Que ne venez-vous plutôt par bateau!... Hâtez-vous donc de venir vous refaire un peu et vous ressaisir au milieu de nous : car ceux qui viennent de vos côtés disent que vous êtes à moitié mort. Si je ne parviens pas autrement à vous tirer hors de chez vous, je vous déclare que vous n'aurez pas de lettre de moi jusqu'à ce que vous soyez venu. Donc, à bientôt ! » — Ce qui n'empêche pas le même Calvin de faire presque aussitôt une recharge, en ayant soin, cette fois, d'envoyer un cheval à Lausanne pour être plus sûr de son fait. « Si vous partiez aussitôt après le sermon, vous pourriez arriver jusqu'à Nyon [1], et vous seriez ici lundi avant l'heure du déjeuner. Mais prenez garde de vous fatiguer. Venez plutôt à Nyon lundi. Nous vous aurons assez tôt pourvu que vous vous portiez bien. Saluez tous les frères. Que le Seigneur vous amène chez nous sain et sauf et de bonne humeur [2] ! »

S'il n'y avait pas ombre de sentimentalité dans ces marques d'affection, il faut ajouter que les gens de ce siècle-là ne partageaient pas non plus nos idées modernes sur le temps que devait durer le deuil d'un mari avant qu'il pût songer décemment à une nouvelle union. On ne s'étonnera donc pas de voir les amis de Viret, au bout de peu de mois

[1] Où résidait alors en qualité de bailli un des bons amis de nos réformateurs romands, Nicolas Zurkinden.

[2] Du 8 au 26 mars 1546 ; *Calv. Op.* XII, 305, 318, 323.

déjà, se mettre pour lui en quête d'une autre compagne. Entre le fameux capitaine Perrin de Genève, les pasteurs Saunier, de Rolle, et Fabri, de Thonon, voire même M. de Falais, à Strasbourg, c'était à qui découvrirait la perle de choix. Calvin surtout y allait de tout son cœur. Il savait que le pasteur de Lausanne n'était pas fait pour vivre longtemps solitaire, que, d'ailleurs, ayant en pension de jeunes patriciens bernois, il ne pouvait se passer, dès la prochaine saison d'hiver, d'une aide capable de diriger son train de maison. Mais, il faut bien le dire, il n'eut pas la main heureuse dans ses négociations matrimoniales. Par excès de zèle il lui arriva de faire ce qu'on appelle un pas de clerc.

Il avait jeté son dévolu sur une jeune personne de Genève, de condition modeste, mais qui, au moral comme au physique, lui semblait offrir les meilleures garanties. Le succès, disait-il, ne faisait pas de doute : Viret n'avait qu'à venir ; on lui ménagerait une entrevue, et l'affaire se conclurait sans faute. « Je vous conseille, lui écrivait-il, ne ne pas laisser traîner les choses, mais de venir au plus tôt.... Cependant, comme c'est vous que cela regarde, vous êtes libre de choisir. Seulement, ce que je ne vous concéderai jamais, c'est qu'il y ait un homme au monde à qui son propre intérêt tienne plus à cœur que le vôtre à moi[1]. » Calvin avait fait son compte sans le père de la jeune fille et, peut-être aussi, sans la répugnance qu'éprouvent, dit-on, les Genevoises à se marier au dehors. Laissons-lui raconter à lui-même sa déconvenue.

« Au reçu de votre lettre, j'ai fait visite au père et à la fille, sans douter le moins du monde du succès. Mais dès qu'il fut question d'émigrer [à Lausanne], le père répliqua qu'on lui avait promis autre chose. Je déclarai que cela s'était fait à notre insu, bien plus, que j'avais enjoint expressément à Pierre d'Orsières[2] de ne pas les leurrer par de semblables promesses. Je montrai combien il serait absurde

[1] 15 juillet; ibid. 361.

[2] Noble genevois dont Calvin s'était servi comme intermédiaire avant de faire une démarche personnelle.

que nous, pasteurs, nous quittions nos églises pour suivre nos femmes là où il leur plairait de vivre; qu'un mariage conclu dans ces conditions ne saurait être heureux; que ce serait une convention sans piété, que ni vous ni la jeune fille ne contracteriez impunément; qu'enfin on n'obtiendrait jamais que vous donniez un si honteux exemple et qu'il était dès lors inutile de vous le demander. J'ajoutai que Lausanne n'est pas si loin d'ici que sa fille ne pût venir auprès de lui toutes les fois que ce serait nécessaire; que, d'ailleurs, mieux vaudrait pouvoir tous les jours féliciter de son sort sa fille absente, que de la voir et l'entendre continuellement se plaindre et se lamenter des mauvais traitements de son mari, comme il en avait tant d'exemples sous les yeux. Il demanda un délai pour se résoudre. Le troisième jour il répondit qu'il ne voulait pas reléguer loin de lui une fille unique! J'étais indigné au dernier degré de ce que nous ayons été abusés par la bêtise de gens à qui j'avais cru pouvoir me fier. Je me contins pourtant et dissimulai ma colère. Auprès de vous je n'ai pas besoin de longues excuses, puisqu'il n'y a pas de ma faute. Il faudra maintenant nous tourner d'un autre côté[1]. »

On sait que le pasteur de Rolle fut plus heureux en attirant l'attention de Viret sur une jeune veuve de sa paroisse, Sebastienne née de la Harpe (ou de l'Arpaz). Calvin ne lui en voulut pas, il promit d'assister à la bénédiction nuptiale[2] et reporta sur cette seconde femme du ministre de Lausanne le sympathique intérêt qu'il avait toujours témoigné à la première[3]. Idelette, sa femme à lui, partageait ses sentiments, et il ne lui suffisait pas de les exprimer par écrit. Quoique souffrante, elle vint faire un séjour à Lausanne au moment des premières couches de madame Viret. Son mari

[1] 25 juillet; ibid. XII, 363 sq.

[2] Calvin à Viret, 20 novembre; ibid. 425.

[3] L'histoire de ce second mariage de Viret, et en particulier du rôle qu'y joua Calvin, a fait l'objet de deux monographies, l'une d'A. Roget dans la *Bibliothèque universelle*, de juillet 1875; l'autre de M. le pasteur Rod. Schwarz dans la *Christliche Welt*, du 4 février 1909.

ayant énoncé la crainte que cette visite, en pareilles circonstances, n'ait été un embarras plutôt qu'une aide, Viret le rassure pleinement par retour du courrier: « Je vous rends des grâces éternelles au sujet de votre femme, notre très chère sœur, je vous remercie d'avoir bien voulu nous l'accorder, et elle, de ne s'y être pas refusée. Sa venue nous a été très agréable et d'une grande consolation, principalement pour ma femme, à qui sa présence a été des plus utiles. Le Seigneur le lui rende! Nous ne l'avons pas reçue comme elle le méritait, mais nous en avons usé familièrement avec elle. » « Au reste, ajoute-t-il au cours de cette même lettre, à propos de ce que vous dites de votre femme: elle nous a été si bien « à charge » que nous avons toléré à grand'peine qu'elle nous quittât si tôt; nous ne l'aurions pas souffert du tout, si nous n'avions eu égard à vous. Elle a été, je vous assure, pour ma femme et pour nous tous un tel réconfort qu'en ne venant pas elle nous aurait causé le plus grave préjudice[1]. »

Nous disions qu'au moment où Mme Calvin était venue pour la dernière fois voir ses amis de Lausanne, son mari avait déjà sujet d'être inquiet de sa santé[2]. Son état ne tarda pas à empirer. Moins de deux mois après son retour à Genève, Calvin termine une lettre par ces mots: « Ma femme se recommande à vos prières. Elle fomente un mal chronique dont je redoute fort l'issue[3]. » Les jours de cette femme d'élite étaient comptés. Elle expira en paix au printemps de 1549. Si l'on avait encore besoin de se convaincre de la profonde sensibilité de Calvin, il faut lire les deux lettres qu'il écrivit en ces jours de deuil à ses intimes de Neuchâtel et de Lausanne[4]. C'est bien ce qu'il a jamais écrit de plus touchant et — le mot de M. Doumergue n'est pas exagéré — de plus sublime[5]. On les a souvent citées. Transcrivons du moins quelques lignes de celle qu'il adressa à Viret:

« Si extrêmement cruelle qu'ait été pour moi la mort de

[1] 29 juin 1548, ibid. 732, 735. — [2] 23 décembre 1547, ibid. 638.

[3] 20 août 1548, ibid. XIII, 31.

[4] Du 2 et du 7 avril, ibid. XIII, 228 sq. 230 sq.

[5] *Jean Calvin*, Tome II, p. 475.

ma femme, je fais mon possible pour contenir mon chagrin. Mes amis aussi font à l'envi leur devoir.... Vous savez combien j'ai l'âme tendre ou plutôt molle[1]. C'est pourquoi, sans un vigoureux effort pour me modérer, je ne serais pas debout comme je l'ai été jusqu'ici. Et certes, il n'est pas ordinaire, le sujet de ma douleur. Je suis privé de l'excellente associée de ma vie, de celle qui, s'il m'était échu quelque dure nécessité, aurait été ma compagne volontaire, non seulement dans l'exil et dans le dénûment, mais jusque dans la mort. Tant qu'elle a vécu, elle m'a fidèlement assisté dans mon ministère. Jamais je n'ai éprouvé de sa part le moindre empêchement. »

Ce qui n'est pas moins digne de mémoire, c'est la réponse de Viret. Celui-ci n'avait pas attendu d'avoir reçu cette lettre pour dire à son très cher frère la part qu'il prenait à son affliction. A la première nouvelle, le surlendemain déjà de la mort, il lui avait fait savoir combien il en était affecté, « cela d'autant plus que je sais par expérience combien de tels coups sont cruels. » « Je m'en tourmenterais bien plus encore, ajoutait-il, si je ne vous savais si bien prémuni et armé d'en haut, non pas, dirai-je, contre de tels coups du sort, mais de telles dispensations de la divine providence.... Je ne doute pas que ce que vous enseignez aux autres, vous ne le mettiez maintenant vous-même en pratique[2]. » Mais c'est la lettre qu'il écrivit dix jours plus tard, en réponse à celle que je citais tout à l'heure, qu'il faut lire pour se faire une idée, non seulement de l'étroite amitié qui unissait ces deux hommes, mais de l'admiration qu'inspirait à Viret la philosophie toute chrétienne avec laquelle son compagnon d'œuvre acceptait une si douloureuse épreuve. Cette lettre de condoléance[3] est beaucoup trop longue pour être reproduite en entier. Il suffira d'en extraire quelques passages. En voici le début :

[1] *Nosti animi mei teneritudinem, vel mollitiem potius.* A rapprocher de ces mots de la préface aux Commentaires sur le livre des Psaumes (22 juillet 1557) : « combien que je me reconnais être timide, mol, et pusillanime de ma nature... »

[2] 31 mars 1549. *Calv. Op.* XIII, 226. — [3] Du 10 avril, ibid. 233 sq.

« Les nouvelles qui me parviennent, comme d'une seule bouche, de nombreux témoins des plus dignes de foi m'apprennent avec quelle constance et quel courage vous supportez la cruelle blessure qui vous a frappé à votre foyer domestique. Cela étant, j'estime que c'est une lettre de félicitation plutôt que de consolation qu'il faut vous écrire, et cela d'autant plus que je connais plus à fond ce que vous appelez vous-même la tendresse de votre âme[1].... » « Je n'en admire que davantage la puissance, en vous, de ce divin Esprit qui se montre manifestement digne à votre égard de son nom de Consolateur. N'est-ce pas à bon droit que je reconnais en vous sa puissance, quand je vous vois porter avec tant de courage les infortunes domestiques? Rien ne pouvait pourtant, en votre particulier, vous arriver de plus cruel, ni vous atteindre plus directement, vous qui avez coutume d'être ému des malheurs d'autrui et d'en être affecté comme s'il s'agissait de vous-même. Croyez-moi, cette force d'âme qui est la vôtre, n'est pas chose commune et ce n'est pas un témoignage vulgaire de la bienveillance divine à votre égard. » — Après quoi Viret fait un retour sur son propre passé, un parallèle, bien humiliant pour lui, il l'avoue, entre son abattement, sa prostration après la perte de sa femme, et la vaillance de son ami. « Vous, au contraire, tant s'en faut que vous soyez brisé et débilité, que vous rendez les autres, par votre exemple, beaucoup plus forts, prouvant que ce que vous avez l'habitude de prescrire à autrui, vous êtes capable aussi de le faire.... » « Pour moi, je demande instamment à Dieu par d'ardentes prières qu'il vous donne de persévérer dans cette voie, qu'il vous affermisse de plus en plus et que de jour en jour davantage il vous fasse éprouver ses consolations. Que puis-je faire de plus? » La lettre se termine par ces mots: « Je crains bien d'avoir été beaucoup trop long à votre gré. Ma femme vous envoie ses meilleures salutations. Elle a été extrêmement affligée du décès de sa très chère sœur et ressent avec moi cette perte comme nous

[1] Dans les lignes qui suivent Viret fait ses réserves quant à la *mollities* que Calvin s'était attribuée.

atteignant tous également. Je déplore qu'il ne me soit pas donné de jouir de votre présence. Mais quelles que soient les raisons qui m'empêchent d'aller à vous, pour peu que j'aperçoive que vous le désiriez, croyez-moi, il suffira de votre seule volonté pour me faire surmonter toutes les difficultés. Mes collègues et tous les autres frères s'empressent de vous saluer. Saluez les gens de votre maison et tous nos autres amis. Adieu. »

Est-il besoin de dire que, loin de relâcher les liens qui s'étaient formés entre les deux familles pastorales, le deuil commun les resserra plutôt, s'ils en avaient eu besoin? Calvin continuait à prendre le plus touchant intérêt à tout ce qui se passait au presbytère de la Madeleine, s'inquiétant du sevrage du premier enfant de Mme Viret[1], priant pour l'heureuse naissance du second[2], acceptant d'être le parrain de cette petite Marthe[3], comme Farel l'était déjà de Marie, la sœur aînée. De plus en plus aussi, à mesure que l'âge se faisait sentir, que les infirmités et les maladies venaient entraver plus fréquemment nos deux réformateurs dans leur inlassable activité, se multiplient, dans leur correspondance, les pages où ils compâtissent réciproquement aux vicissitudes de leur santé. Qu'il suffise, à cet égard, de reproduire la première partie de la lettre expédiée de Lausanne à Genève le 26 mai 1556[4] :

« Grâces soient rendues à Dieu immortel de ce qu'il vous a restitué sain et sauf à nous et à son église ! Je félicite vivement, et vous et nous tous, d'un si grand bienfait par lequel Dieu a attesté ostensiblement sa miséricorde non seulement envers vous, mais envers nous et toute son église. Je savais, il est vrai, que le mal n'était pas mortel en lui-même, mais j'étais singulièrement angoissé et épouvanté en songeant à la

[1] 6 juillet 1549, ibid. XIII, 319.

[2] 15 décembre, ibid. 498.

[3] Comp. Viret à Farel, 26 janv. et 1er fév. 1550 ; à Calvin, 1er août (ibid. 515, 517, 614) et diverses lettres *passim* où, parlant de sa femme, depuis ce temps-là, Viret écrit : « Votre commère vous salue. »

[4] Ibid. XVI, 173 sq.

faiblesse, à moi bien connue, de ce pauvre petit corps. Ce qui me consolait d'autre part, et me donnait bon espoir, c'était la pensée que depuis tant d'années vous vivez soutenu, non par les forces humaines, mais par l'insigne faveur de Dieu et le soin paternel avec lequel il veille sur son église. Votre maladie nous a fourni ample matière à prier ; aujourd'hui votre retour à la santé nous donne encore plus amplement sujet de rendre grâces. Ayez désormais plus d'égards et de soins pour elle, je vous en conjure par Christ le Seigneur, au nom de notre mutuelle amitié et de notre commun ministère. Bien que, je le sais, on exige de vous plus que ne comportent les forces du corps, la pénétration et la vivacité naturelles de votre esprit font que vous vous montrez trop complaisant pour chacun et prodigue à l'excès de votre travail. Je vous en prie, conservez-vous à nous et à l'église, si ce n'est pas par égard pour vous-même. Que de fois j'ai admiré comment, à vous seul, vous pouviez suffire à tant d'obligations, alors même que votre promptitude d'esprit vous rend le travail moins difficile et fatigant qu'il ne l'est pour d'autres. Vous n'ignorez pourtant pas le dicton bien connu : « Ce qui n'a pas son tour de relâche n'est pas durable. »

* * *

A partir de 1550, nous en avons fait précédemment la remarque, la correspondance devient moins active, surtout du côté de Genève. La chose s'explique sans peine : le cercle des amis et, partant, des correspondants lausannois de Calvin s'était notablement agrandi, sans parler de l'extension prodigieuse que prenaient d'année en année les relations épistolaires du réformateur avec presque tous les pays de l'Europe.

Ce qui, en revanche, ne se ralentit pas, ce furent les *visites* échangées de part et d'autre. Si Viret était, de nature, moins prompt à mettre en branle sa plume, d'ailleurs si agile, c'est lui, à tout prendre, qui semble s'être déplacé le plus facilement : surtout depuis qu'il n'était plus accouplé pour les fonctions du ministère à un collègue que sa pra-

tique médicale appelait à de fréquentes et parfois longues absences, et depuis qu'il s'était déchargé des leçons de théologie à l'Académie. Il pouvait bien lui arriver encore d'être gêné dans ses projets d'« évasion » à Genève, tantôt par la difficulté de se procurer une monture[1], tantôt par le mauvais temps qui ne permettait pas de passer le lac en bateau, parfois aussi, quand lui ou ses amis de là-bas étaient en délicatesse avec Berne, par la crainte qu'on ne les soupçonnât de tramer ensemble je ne sais quel complot. Hâtons-nous d'ajouter que, dans la règle, il ne se laissait guère arrêter par cette dernière considération. « Vous aurez appris, écrit-il un jour, de quelle façon l'avoyer N. s'est prononcé au sujet de ma dernière course auprès de vous. Je savais bien qu'elle ferait causer, mais je suis blasé là-dessus. Il est heureux qu'on ne puisse blâmer en nous que ce qui mériterait plutôt d'être loué[2]. »

Il ne faut pas se figurer d'ailleurs, comme on pourrait être tenté de le conclure de certains cas particuliers, que les visites de Viret à Genève, non plus que celles, moins fréquentes, de Calvin à Lausanne, aient eu chaque fois pour objet ou pour occasion quelque mission officielle ou officieuse. Ce n'est pas seulement pour aller subsidier son ci-devant collègue pendant une absence prolongée, que Viret se mettait en route pour la cité du Rhône[3]. Ce n'est pas non plus pour tâcher de pacifier citoyens et magistrats, pasteurs et troupeau[4]. C'était, à plus d'une reprise, simplement pour se reposer des fatigues d'un ministère absorbant, d'une in-

[1] Déjà en 1543 il écrivait à Calvin : *Valde laboro in equis inveniendis* (Hmjd. IX, 39).

[2] 26 mai 1556 ; *Calv. Op.* XVI, 174.

[3] Comme il l'avait fait en mai 1545 tandis que Calvin était en tournée dans les villes évangéliques de la Suisse et à Strasbourg, pour les intéresser au malheureux sort des Vaudois de Provence. Voir Ribit à Gwalter, 13 mai ; Viret à Calvin, 30 mai ; *Calv. Op.* XII, 77-81. Cf. ibid. XXI, 353, extraits des Registres du Conseil de Genève des 16 et 22 mai.

[4] Il y avait à Genève certains pasteurs, plus calvinistes que Calvin, que Viret fut appelé à ramener à la raison ; témoin Michel Cop, l'adversaire passionné des représentations théâtrales. Voir Calvin à Farel, 4 juillet 1546 ; ibid. XII, 356.

cessante productivité littéraire, et faire une nouvelle provision de forces dans la société du professeur d'énergie qu'était maître Jean Calvin. C'était aussi, en cas de besoin, pour mettre à profit les ressources médicales de la ville des Textor, des Fabry et des Sarrazin[1].

Vous trouverez que j'abuse des citations. Je ne puis pourtant m'interdire de faire encore celle-ci : il s'agit d'une proposition du pasteur de Genève à celui de Lausanne touchant l'emploi d'une semaine de vacances pendant l'été de 1550[2] : « Quelqu'un, je ne sais plus qui, m'a dit naguère que vous comptiez venir prochainement ici. Je me suis emparé de la chose comme si je vous tenais déjà enchaîné par une promesse en règle. Si vous avez à cœur de venir, je vous invite deux fois pour une à vous présenter ici sans faute samedi prochain. De toute l'année vous ne pourriez tomber plus à point. Dimanche vous ferez en ville le sermon du matin, tandis que moi j'irai à Jussy. Après le déjeuner vous m'y rejoindrez. De là nous irons tous deux chez M. de Falais[3]. De chez lui nous pourrons nous envoler de l'autre côté [du lac] et jouir de la vie de campagne, chez MM. De Lisle et Pommier, jusqu'à jeudi. Vendredi, si vous aviez envie de faire une excursion à Tournay ou bien à Bellerive, vous m'auriez encore pour compagnon de route. Vous n'avez pas à craindre les cancans ; les affaires se sont un peu calmées, comme vous l'apprendrez. Prenez garde de manquer à votre promesse ; je sais que beaucoup de gens vous attendent. Une fois de plus, au revoir ! Saluez nos frères et, à la maison, femme et fillettes. Le Seigneur Jésus vous garde tous et vous protège ! »

Le programme était certes alléchant. Il n'avait qu'un tort : celui d'être arrivé à Lausanne en l'absence du destinataire.

[1] Ainsi en août et septembre 1556, où il « règna en maître, » en même temps que Th. de Bèze, dans la maison de Calvin pendant le voyage de celui-ci à Francfort. Viret à Calvin 1er sept., ibid. XVI, 277. La seigneurie de Genève décida à cette occasion de prendre à sa charge les frais de médecin et d'apothicaire, ibid. XXI, 647. 649.

[2] Du 23 juillet, ibid. XIII, 603.

[3] A Veigy, un peu au nord de Jussy, dans le bailliage bernois de Thonon.

« J'étais, répond Viret[1], en route pour faire visite à nos amis de Vevey et d'Aigle, qui tous vous saluent affectueusement. De retour à la maison, le temps que vous m'aviez fixé était écoulé. Il faut donc ajourner ce voyage à un moment plus favorable. Quant aux cancans dont vous me parlez, il y a longtemps que j'ai cessé de m'en inquiéter.... Ma femme, mes fillettes et toute la famille se portent bien et font les meilleurs vœux pour votre santé. Votre filleule est d'un naturel extrêmement tendre, suave et paisible et d'une aimable figure. Quand vous viendrez chez nous, sa vue vous égayera. Saluez les amis. Tous les nôtres vous envoient leurs salutations empressées. Adieu. »

N'y a-t-il donc jamais eu de nuages au ciel de cette amitié? Il faudrait que les deux amis n'eussent pas été hommes, et surtout de tempérament aussi différent, pour qu'il ne se fût jamais glissé entre eux ne fût-ce qu'un malentendu. A peine s'en douterait-on, il est vrai, à lire les lettres qu'ils ont échangées pendant tant d'années, et où règne une si cordiale harmonie. C'est tout au plus si dans les confidences qu'ils faisaient, chacun de son côté, à leur vieil ami commun, le ministre de Neuchâtel, on découvre ça et là des traces d'humeur, une ombre de mécontentement réciproque. En perçait-il quelque chose dans le public? On serait porté à le croire en lisant ce début d'un billet de Calvin à Viret : « Je réponds sous votre adresse à la lettre de notre frère Ribit, pour que le porteur ne s'imagine pas que nous sommes brouillés[2]. »

Il serait difficile pourtant de méconnaître que depuis l'établissement de Théodore de Bèze à Lausanne, et dans la mesure où la dévotion filiale du jeune savant envers Calvin a gagné en ferveur, l'intimité des rapports entre ce dernier et Viret en a subi quelque atteinte. D'ailleurs, si grande que fût la conformité de leurs vues dogmatiques et ecclésiastiques, ils ne s'entendaient pas toujours exactement sur la tac-

[1] 1er août, ibid. 612 sqq.

[2] 29 novembre 1556, ibid. XVI, 332. (Ribit était professeur à Lausanne.)

tique à suivre. Tandis que Calvin appuyait avant tout sur le *fortiter in re*, Viret, plus patient, plus optimiste, soulignait le *dulciter in modo* et le pratiquait, pour sa part, le plus longtemps possible. De là d'inévitables divergences. Cependant, de froideur proprement dite entre eux, on ne peut guère parler que la dernière année du ministère de Viret à Lausanne. Calvin lui en voulut d'avoir faibli pour un temps dans le duel avec Berne au sujet de la discipline ecclésiastique. Il le lui fit sentir en laissant sans réponse plusieurs de ses lettres. Après ce silence expressif, il ne renoua la correspondance que pour prendre vivement la défense de Bèze, à qui Viret reprochait de l'avoir, par une démission à son sens prématurée, planté là au beau milieu de leur conflit avec le gouvernement[1].

Mais ce n'a été qu'un refroidissement passager. Dès que Viret se fut ressaisi, dès que, s'ii est permis d'ainsi dire, il se fut remis à cheval sur le principe cher à Calvin, qu'il eut, la mort dans l'âme, sacrifié à ce principe son attachement à ses ouailles et à la terre natale, la réconciliation était faite. Banni du Pays de Vaud, le pasteur de Lausanne fut accueilli à bras ouverts à Genève. Calvin recouvrait enfin le collègue qu'il n'avait laissé partir jadis qu'à son corps défendant et qu'il avait toujours nourri l'espérance de revoir à ses côtés.

[1] Viret à Calvin, 24 août; Calvin à Viret, 27 août 1558; ibid. XVII. 301 sq., 308 sq.

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

P. Beuzart. — Essai sur la théologie d'Irénée.

Parmi les Pères de l'Eglise qui contribuèrent à l'écrasement du gnosticisme en tant que système religieux, à la formation des normes ecclésiastiques sur lesquelles s'édifia l'Eglise catholique ancienne, Irénée fut certainement de ceux dont l'influence fut la plus marquée. Par sa culture, sa position et la nature de son christianisme, il était fait pour servir de trait d'union entre l'Occident et l'Orient. Il y a donc un intérêt spécial à l'étudier de près, à pénétrer dans l'intimité de sa vie et de son œuvre. Et cet intérêt n'est pas fait de curiosité seulement; ce n'est pas le pur désir de soulever un coin du voile derrière lequel se déroule la vie de ses semblables, c'est le besoin de chercher dans le passé les raisons de phénomènes dont l'influence se fait sentir encore aujourd'hui, les sources d'un fleuve aux eaux duquel tant d'hommes se sont abreuvés et vont se désaltérer encore.

L'*Essai* que vient de publier M. le pasteur Beuzart est bien propre à faciliter cette recherche et à apaiser, en quelque mesure, ce besoin de savoir. C'est un ouvrage fort bien fait, écrit dans un style très sobre et très clair, sur un plan où l'on retrouve, placés dans un ordre logique, les *loci* ordinaires de la théologie d'Irénée.

Après une introduction destinée à décrire brièvement le milieu historique dans lequel s'est mû Irénée et à dessiner les circonstances qui lui ont mis la plume à la main, la poussée du gnosticisme, l'éclosion du montanisme, l'auteur aborde de front les principes mêmes de la théologie, groupés sous quatre chefs.

Dans une première partie, nous trouvons exposée, en opposition aux gnostiques, la doctrine de Dieu, son essence, sa personnalité et la nature de son activité, les modes de sa révélation, le Logos, le Saint-Esprit, la Trinité.

La deuxième partie traite de l'homme, de sa nature et de sa destinée, de sa ressemblance avec Dieu et de son éloignement de Dieu, enfin de la résurrection et de l'immortalité.

La troisième partie est consacrée à la doctrine du Christ, à raconter l'incarnation du Logos, à dire la nature du Sauveur, son œuvre rédemptrice et les moyens de se l'approprier. C'est ici que nous trouvons présentée avec d'amples développements la fameuse théorie de la récapitulation, dont les linéaments se rencontrent déjà dans le Nouveau Testament et que l'on verra réapparaître, sous des formes diverses, au cours des siècles.

Dans la quatrième partie enfin nous sommes mis en présence de la manière dont Irénée conçoit les normes ecclésiastiques sur lesquelles s'édifiait de son temps l'Eglise catholique : l'Ecriture sainte, sa formation et sa valeur; la tradition, son importance et son rôle; l'épiscopat, ses conditions et son autorité. Suit un exposé de l'origine et de la nature des sacrements.

Une conclusion résume les pensées de notre auteur sur le rôle d'Irénée et fixe les points saillants de sa théologie.

L'ouvrage que nous venons de résumer ne veut être qu'un essai, et nous devons nous souvenir de cette déclaration de l'auteur pour le juger d'une manière équitable. En effet, si intéressant et si bien fait qu'il soit, il prête à discussion par plusieurs côtés que nous voudrions signaler aussi brièvement que possible.

Et tout d'abord, s'il est vrai, comme les travaux historiques l'ont montré, et comme le dit à son tour M. Beuzart, que le gnosticisme soit l'adversaire qui a poussé Irénée à écrire (et les Valentiniens en particulier), il aurait fallu faire à ce mouvement une place plus considérable et ne point se borner à la caractéristique sommaire de l'introduction. Le gnosticisme en effet n'a pas été qu'un système philosophique et religieux aux manifestations diverses et aux formes les plus capricieuses, il a été encore une attitude de l'esprit, un mode, — presque une mode, — de la pensée, si bien que même ceux qui l'ont combattu ont dû subir son empire et revêtir sa livrée. Ainsi l'auteur de la première épitre de Jean, ainsi Irénée. C'est par là, à notre avis, que s'expliquent la plupart des contradictions de notre auteur, ou s'il n'est pas per-

mis de parler de contraditions, tout au moins les hésitations dont fourmille la théologie d'Irénée. Cet antignostique ressemble fort souvent à un soldat appelé à combattre avec des armes empruntées à ses adversaires et dont il ne sait pas très bien se servir. Il échappe au péril qui le menace, à force de courage et de sang froid, et surtout en se tenant sur une prudente défensive sur le terrain choisi par lui.

En somme Irénée n'est à son aise que dans la question purement ecclésiastique, lorsqu'il cherche à déterminer la vraie tradition en opposition à celle des gnostiques, et à fixer la vraie base de l'autorité de l'épiscopat. Ici encore nous aurions aimé voir M. Beuzart soulever une question fort importante, celle de savoir dans quelle mesure Irénée a innové, et dans quelle mesure il n'a fait que défendre un état de choses déjà existant. Il n'a certainement pas été le premier à formuler le principe de la tradition, ni à l'opposer aux adversaires. Le besoin d'élever une digue pour résister aux débordements de certains hérétiques s'est fait sentir un peu partout à la fois, d'abord très certainement à Rome, puis ailleurs, dans des centres plus ou moins importants, et la preuve en est la diversité des expressions données à la *regula fidei*.

Dans sa conclusion, M. Beuzart nous dit que, dans sa conception théologique, Irénée est Judéo-chrétien (p. 170).

Est-ce bien vrai et les critères que souligne M. Beuzart sont-ils irréfragables? L'emploi de l'Ancien Testament était général dans les Eglises, quelle qu'en fut l'origine, et l'importance accordée aux bonnes œuvres n'était point exclusivement judéo-chrétienne (cf. Eph. 2 : 8-10).

A l'époque d'Irénée ces clichés dont on a tant abusé dans la critique (paulinisme, judéo-christianisme) n'avait plus de sens précis, si tant est qu'ils en aient jamais eu. En outre, qu'Irénée n'ait pas compris Paul, il a cela de commun avec beaucoup d'autres auteurs chrétiens du second siècle.

D'autre part, M. Beuzart fait d'Irénée un platonicien. Cela me paraît mal s'harmoniser avec le judéo-christianisme de ce père de l'Eglise. Peut-être notre auteur veut-il dire que c'est un judéo-christianisme platonisant, ce qui donnerait à ce terme célèbre un sens qu'il n'a jamais eu dans l'histoire de la critique, à moins qu'on ne veuille le rapprocher de la doctrine des Homelies Clémentines, ce qui aurait demandé quelques explications.

A la fin du second siècle il est très difficile de retrouver des

filiations précises et des rapports doctrinaux très exacts avec les courants de l'époque apostolique.

Irénée est resté un platonicien ; il y a là quelque chose de très juste. Il l'est resté en tant que Grec et que gnostique. Mais il est un point où il a rompu avec le platonisme, c'est sa théorie de l'incarnation. Il y aurait eu là quelques développements intéressants à fournir, plus complets que ceux qu'a donnés M. Beuzart. Il aurait fallu montrer, en particulier, l'inspiration profonde de cette théorie dans le besoin de vie et de communion matérielle, réaliste avec la divinité et la rapprocher plus systématiquement du dogme de l'eucharistie et de la christologie d'Athanase.

Mais je m'arrête, non toutefois sans relever, entre plusieurs, deux points de détail sur lesquels nous aurions aimé une lumière plus abondante.

Est-il vrai, par exemple, qu'entre 120 et 150 nous n'ayons aucune source propre à nous renseigner sur l'état des communautés à ce moment-là (p. 8) ? Sans compter quelques documents canoniques (Jacques, 2 Pierre, Jude) qui paraissent avoir vu le jour à cette époque, la Didachè, l'épitre de Barnabas, le Pasteur d'Hermas, semblent bien être des témoins de la vie de l'Eglise peu avant le milieu du second siècle. Je sais qu'il est très difficile de fixer les dates précises de ces écrits, mais encore aurait-il valu la peine d'en dire quelques mots.

Enfin est-il bien certain que la notion intellectualiste de la foi soit absolument étrangère à l'apôtre Paul (p. 171) ? Pour ma part je crois la retrouver dans 1 Cor. 13 : 2 et dans Rom. 10 : 17. Il est vrai que ce n'est pas cette notion qui domine dans la théologie paulinienne, mais encore eût-il été bon de signaler la chose.

Ces brèves réflexions montreront à l'auteur que nous avons lu son ouvrage avec intérêt et que nous y avons pris un très vif plaisir. Aussi est-ce de tout cœur que nous lui souhaitons des lecteurs nombreux et attentifs.

L. Perriraz.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift.

7e livraison, 1908.

Kolde: Dogme et histoire des dogmes (fin). — *Sachsse:* Le combat de l'Eglise pour l'Evangile. — *Joh. Kunze:* La « traditio evangeliorum » lors de l'instruction en vue du baptême. Contribution à la plus ancienne histoire du catéchuménat, du Nouv. Test. et de la Règle de foi.

8e livraison.

J. Kunze : La « traditio evangeliorum » (*fin*). — *Ed. König* : La notion biblique de la foi chez les réformateurs et le plus récent assaut contre elle (à propos d'un article de Wilh. Herrmann dans la « Zeitschrift für Theol. u. Kirche »). — *Vict. Schultze :* Trois lettres inconnues de Phil. Nicolaï (relatives à la lutte anti-calviniste en Allemagne, 1605-1607). — *Kolde :* Rectification.

9e livraison.

Knœll : Tendances et courants divers dans l'instruction publique primaire. — *E. Hopp :* Règne de Dieu et Eglise. — *Stocks :* Le « Septentrional » et la composition du livre de Joël.

10e livraison.

(Dédiée au Dr Th. v. Zahn, à Erlangen, à l'occasion de son 70e anniversaire, et ornée de son portrait.)

Th. Kolde : Le cantique de Luther : « Erhalt uns Herr bei deinem Wort. » Etude hymnologique. — *Walter Caspari :* « Une sainte église chrétienne, la communion des saints. » Leçon pour de jeunes catéchistes. — *P. Ewald :* La « forme subjective » des discours du Christ de Saint-Jean. — *Wilh. Lotz :* La « gloire » de Jahwé et l'orage. — *Ph. Bachmann :* Une étude de psychologie religieuse.

11e livraison.

Joh. Stier : A propos de la conscience personnelle de Jésus. — *Schluckebier :* Excursion dans l'histoire de la philosophie antique à l'époque de l'accomplissement des temps. — *A.-W. Hunzinger :* Luther et la mystique allemande.

12e livraison :

Ed. König : Où vivait l'auteur des discours Es. 40 et suiv.? — *Lütkemann :* Joachim Lütkemann. En souvenir du troisième centenaire de sa naissance. — *Jul. Bœhmer :* La rivalité des religions et des confessions dans la Ville sainte. — *R. Glaser :* La religion de Mithras.

Preussische Jahrbücher.

CXXXIIIe vol., juillet à septembre 1908.

H. Romundt : Max Stirner et la philosophie post-Kantienne. — *H. von Schœler :* L'art et ses divers courants. — *J. Loserth :* Comment la Styrie, la Carinthie et la Carniole sont redevenues catholiques. — *Hugo Falkenheim :* Les débuts de Kuno Fischer (deux articles). — *C. Roscher :* Wilh. Roscher à Léop. Ranke (1842). Fragment de l'histoire de la science. — *Ad. Metz :* De l'inflexion que subissent les notions chrétiennes fondamentales dans la conception moderne de l'univers. — *George Caro :* Relation entre devoir et penchant chez Schiller et chez Herbert Spencer.

CXXXIVe vol., octobre à décembre.

R. Wilhelm (à Tsingtaou) *:* Confucius. — *Ferd. Jak. Schmidt :* Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. — *Phil. Simon :* Le poème « das Glück » de Schiller.

Revue internationale de théologie.

Juillet-septembre 1908.

Ed. Herzog : Introduction de livres du N. T. dans l'usage liturgique (all.). — *E. Michaud :* Etudes de théodicée. Dieu personnel (I). — *Le même :* La dogmatique de Martensen étudiée au point de vue d'un rapprochement possible entre les Luthériens scandinaves et les Anciens-catholiques. — *Menn :* Documents concernant Hefele et l'infaillibilité (all.). — *G. Moog :* Jean van Neerkassel et son « Amor pœnitens » (*fin*). — *Farquhar :* Le jeûne (angl.). — *A. Wrede :* Le « lied » allemand, spirituel et profane, jusqu'au dix-huitième siècle (à propos du catalogue illustré d'un antiquaire de Berlin). — Variétés. — Correspondances. — Bibliographie et chronique.

Octobre-décembre.

A. Kiréeff : Considérations sur la réponse de la Commission ancienne-catholique de Rotterdam à la Commission orthodoxe de Saint-Pétersbourg concernant la réunion des Eglises. — *E. Michaud :* Comment la lettre tue l'esprit. — *Menn :* Documents

concernant Hefele (*fin*). — *E. Michaud :* Etudes de théodicée. Dieu personnel (fin). — *J. Richterich :* Le mariage d'un évêque ancien-catholique est-il compatible avec l'exercice de l'épiscopat et s'accorde-t-il avec la discipline ecclésiastique des premiers siècles? I. (all.). — Anglicana. — Variétés. — Bibliographie. — Table des matières.

Die Studierstube.

Juin 1908.

Ed. König : Différences entre la culture babylonienne et celle de l'Anc. Test. — *Freytag :* Courants modernes, etc. III. — La figure de Jésus dans la poésie moderne, I. — *Kirchner :* Ce que l'on peut apprendre en feuilletant d'anciens registres paroissiaux. — En Orient : 4. Miçpa.

Juillet.

Wallis : Théisme et athéisme, I. — *Ad. Mayer :* Abr. Kuyper, I. — Jésus dans la poésie moderne, II. — *Alfr. Eckert :* Affaires ecclésiastiques. — Revue. — En Orient : 5. Guibea.

Août.

Wallis : Théisme et athéisme, II. — *Ad. Mayer :* Kuyper, II. — *H. Stuhrmann :* La jeune garde (le problème de l'éducation de la jeunesse masculine après sa sortie de l'école), I. — En Orient : 6. Guézer. — *P. Pasig :* Toute espèce de latin. — *A. Risch :* Lutherana, I.

Septembre.

Ad. Mayer : Kuyper, III. — *F. Nippold :* La jeune génération des vieux-catholiques. — *Grundemann :* Une œuvre magistrale de science missionnaire (par J. Warneck). — *Stuhrmann :* La jeune garde. II. — En Orient : 7. Samarie. — *J. B. :* Revue de travaux sur la théologie pratique. — *Risch :* Lutherana, II.

Octobre.

Lorenz : Vie intellectuelle moderne et science théologique, I. — *J. Bœhmer :* « Lumière d'Orient » (à propos du livre d'Ad. Deiszmann). — *Mayer :* Kuyper, IV. — *Zippel :* Qu'est-ce qu'une homélie? — En Orient : 8. Thekoa. — *Eckert :* Revue de théologie systématique, I.

Novembre.

Lorenz : Vie intellectuelle moderne et théologie, II. — *Mayer :* Kuyper, V. — *Kalweit :* Dogmatique et histoire des religions. — *J. Bœhmer :* « Sermons de village. » — En Orient : 9. Yoqneam. — *Josephson :* Revue d'ouvrages de théol. pratique.

Décembre.

Ed. König : « Abraham, une légende politique » (selon A. Gerson). — *Lorenz :* Vie moderne et théologie, III. — *Mayer :* Kuyper, VI. — *Kalweit* : Dogmatique et histoire des religions, II. — En Orient : 10. Bédouins. — *Eckert :* Revue de théol. systématique, II. — *Rothstein :* Ouvrages relatifs à l'instruction religieuse.

Evangelische Freiheit.

Mai 1908.

R. von Ihering : Comment « illustrer » davantage nos sermons ? — *G. Freybe :* Cultes en plein air. — *B. K. G. V. :* Amour, mariage, famille. Contribution à l'ethnologie allemande. — *Kähler :* Revenir de Gœthe à Shakespeare (en fait de style dans le sermon).

Juin.

Hans Schmidt : La demande de force. Sermon sur Eph. 3 :14-17. — *Hélène v. Dungern :* Auxiliaires (féminines) de paroisse. — *R. :* Le pasteur et l'auberge du village. — *F. Niebergall :* L'enseignement de l'histoire biblique, I. — *Hans Völter :* Le pasteur et la jeunesse, I. — Eglise et jeu de quilles.

Juillet.

R. : Visites à domicile. — *Völter :* Le pasteur et la jeunesse, II. — Soucis de débutant. Un fragment. — *K. :* Choses sexuelles dans la prédication de la Parole de Dieu. — *O. Baumgarten :* Impressions de voyage en Angleterre.

Août.

K. Braasch : Sermon pour la fête de la moisson sur Math. 4 : 4. — *Völter :* Le pasteur et la jeunesse, III. — *Rœx :* Post-scriptum sur le même sujet. — *O. Lorenz :* Analyse psychologique des catéchumènes, I. — *Mulert :* Littérature sociale moderne.

Septembre.

Bossert : Le zèle pastoral. — *Gœs :* « Textes libres » autorisés en Wurtemberg pour les dimanches après la Trinité. Contribution à la question des péricopes. — *Lorenz :* Analyse psychologique des catéchumènes, II. — *Schian :* L'Homilétique (posthume) de J. Gottschick. — *Heinz :* Auxiliaires paroissiales. Réplique.

Octobre.

Niebergall : L'enseignement de l'histoire biblique, II. — *Forster :* Rod. Ehlers. In memoriam. — *Pflanz :* La Crémation. Rapport présenté au synode de district à Liegnitz.

Novembre.

G. Campbell-Morgan : Les cités des hommes et la cité de Dieu. Sermon sur Hébr. 12 : 1-2 prononcé à Londres lors de la visite des ecclésiastiques allemands. Traduit de l'anglais. — *K. Kühner :* Le « Christliches Kunstblatt », un guide à suivre dans le domaine de l'art religieux. — *Schian :* La Catéchétique de Gottschick. — *Herm. Köhler :* La valeur morale de l'assurance ouvrière.

Décembre.

F. Israël : Entretiens d'un théologien évangélique et d'un théologien catholique. — *F. Niebergall :* A propos de la méthode de l'instruction religieuse biblique. — *O. Baumgarten :* Manière anglaise de prêcher.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Ce périodique, fondé et longtemps dirigé par feu le professeur Adolphe Hilgenfeld, de Iéna, continue à paraître (Francfort s/M., Moritz Diesterweg) sous la direction du Dr Henri Hilgenfeld. La *Zeitschrift* paraît 4 fois par an, au prix de 15 m. — Voici le sommaire des deux premières livraisons de la *cinquante et unième année :*

Septembre 1908.

Hans Hinrich Wendt : Le christianisme et la science moderne de la nature. — *Willy Staerk :* Remarques sur les cantiques de l'Ebed-Iahwè dans Es. 40 et suiv. — *Joh. Draeseke :* Deux apologètes grecs. (Aristide et Athénagore). A propos d'une récente publication de J. Geffken. — *Bruno Bäntsch :* Revue de travaux sur l'Anc. Test. — *W. Stärk :* Judaïsme et Nouv. Test. Revue.

Décembre 1908.

Nécrologie du Dr Bruno Bäntsch. — *Ern. Tröltsch :* Coup d'œil sur un demi-siècle de science théologique. — *E. Wendling :* Ecrits récents sur les évangiles synoptiques et les Actes. — Revues. *B. Bäntsch :* Anc. Test. — *H. Hermelink, Hans Lietzmann, Gerh. Löschcke :* Histoire de l'Eglise.

CROIRE ET SAVOIR[1]

PAR

PAUL GRUNER

Tous ceux qui liront ce travail sentiront que son auteur est un homme de science, de pensée, et de foi. Ils en apprécieront la valeur, même s'ils n'en acceptent pas toutes les thèses. Peut-être jugeront-ils avec moi que la dernière partie, touchante et bienfaisante par l'émotion qui y vibre, ne fait pas entièrement corps avec le reste de l'écrit, et, pour dire le mot, ne s'en dégage pas avec l'évidence que l'on eût souhaitée. C'est néanmoins avec une vive satisfaction que je présente aux lecteurs français la traduction aussi fidèle que possible du témoignage d'un savant qui confesse hautement sa foi.

J. Alfred Porret.

Genève, octobre 1909.

Deux hommes suivent le même sentier, environnés des splendeurs de la haute montagne. Rompant tout-à-coup le silence: « Combien, s'écrie l'un, les œuvres de Dieu sont belles ! » L'autre, homme moderne, esprit ouvert aux points de vue de notre culture, répond brusquement : « Que parlez-vous du bon Dieu ? Aujourd'hui, on ne croit que ce qu'on voit. — Pardon ! Vous croyez pourtant que vous avez un cerveau ? — Naturellement. Quelle question ! — Avez-vous donc jamais *vu* votre cerveau ? — Ah ! ne m'imputez pas des sot-

[1] Conférence, par le Dr *Paul Gruner*, professeur de physique théorique à l'Université de Berne.

tises ! Je voulais dire : Je ne crois que ce que mes cinq sens me manifestent. — Permettez-moi une question : vos sens vous ont-ils jamais montré l'électricité ? — Evidemment non. Mais voici la différence entre nous : je n'admets que ce que l'on peut savoir, tandis que vous, superstitieux, vous croyez des choses que l'on ne peut connaître. »

Ces derniers mots, mes chers auditeurs, rendent exactement le point que nous voulons discuter ce soir. Que l'on croie ce que l'on peut savoir, ou que ce soit ce que l'on ne peut pas savoir, dans les deux cas, il faut accepter de *croire*. Serait-il bien difficile de montrer comment dans tous les domaines de notre savoir, le rôle principal appartient à la *foi*, — j'entends : à la conviction personnelle, à la persuasion intérieure ?

Savoir une chose, c'est la connaître comme un fait certain, comme un fait dont la réalité est si indiscutable qu'elle ne peut être niée, en dépit de tous les efforts de notre raison et de notre volonté.

Or, pareil savoir est le partage de tous. Vous entendez ici une conférence, vous voyez des lumières, vous sentez une agréable chaleur, vous observez des visages divers et des toilettes variées, vous êtes émus intérieurement par diverses pensées : ce sont là des faits au-dessus de tout doute, vous *savez* ces choses-là. Mais êtes-vous également certains que ces impressions et ces sentiments correspondent à la réalité, ont une valeur objective ? Etes-vous aussi sûrs que le flot des mots résonnant à vos oreilles, que les lumières et les couleurs qui frappent vos yeux, sont autre chose qu'une fantasmagorie de votre imagination ? Savez-vous, de certitude absolue, que les visages que vous voyez autour de vous appartiennent à des hommes doués d'une conscience pareille à la vôtre ? Ou ne sont-ils que des fantômes évoqués par votre imagination, — un rêve, rien qu'un rêve, qui vous paraît juste aussi vrai, et qui est juste aussi faux que tout autre rêve ?

Vos sensations, vos impressions, ce que vous voyez, entendez ou pensez, — tout cela est à coup sûr vrai, mais ne l'est

que subjectivement. Y a-t-il derrière vos impressions un monde objectif? Cette salle, et les hommes qui s'y trouvent, sonts-ils réellement existants? Cela n'est déjà plus pour nous un *savoir* incontestable, ce n'est qu'une connaissance, fruit d'une induction de la certitude subjective. Cela, nous ne le savons pas; nous le *croyons*. Pas n'est besoin, du reste, d'étudier ici dans leurs conséquences les plus lointaines ces problèmes du doute philosophique. Une étude élémentaire suffit pour mettre en lumière le rapport entre la foi et la science.

Comment arrivons-nous à un savoir indubitable? Tournez et retournez la question comme il vous plaira, la réponse sera toujours la même. Notre savoir est constamment subjectif; il ne peut être donné comme certain qu'en tant qu'impression reçue par nos sens, ou comme observation de notre monde intérieur de sentiments et de pensées.

Lorsqu'une pensée a traversé ma conscience, je sais que je l'ai eue. Dans la suite, elle peut s'être perdue pour toujours; son apparition d'une heure n'en fut pas moins incontestable dans la vie de mon esprit.

Un sentiment m'a-t-il rempli à un moment donné d'une satisfaction intime et profonde? Il est un fait certain, et il le reste, oui, même si ma vie devait se perdre dans un dédale sans fin.

Celui qui a contemplé le jeu incomparable des couleurs lors d'un coucher de soleil embrasant le ciel, sait ce qu'il a vu, ne dût-il jamais plus tourner les yeux vers l'occident.

Prenons un exemple des plus ordinaires: qui a tenu une fois dans sa main une pièce d'argent et l'a mise en sûreté dans sa caisse, sait, sans doute possible, ce qu'il a fait de son argent.

Mais autant les constatations des sens et de la pensée sont certains, autant tout devient incertain à leur égard, lorsque du savoir subjectif, personnel, nous tentons d'arriver à un savoir objectif, c'est-à-dire à une connaissance ayant une valeur indépendamment du monde que nous portons en nous. Ici, tout s'ébranle à la fois. Sous l'action du chloroforme, vous pouvez avoir éprouvé les plus douces joies, tandis que

d'atroces douleurs secouaient vos nerfs. Vous pouvez, dans le sommeil hypnotique, déguster les substances les plus répugnantes et en recevoir des impressions délicieuses. Vos sens peuvent vous tromper sans fin. Une hallucination peut vous avoir fait accroire qu'une pièce d'argent est renfermée dans une caisse ; revenu à vous-même, vous trouvez la caisse vide... vous y aviez pourtant vu et senti la pièce ! En effet, subjectivement, vous l'y aviez enfermée ; mais objectivement, vous aviez été la victime d'une hallucination. Un achromatope (ou daltonien), ayant contemplé le soleil couchant, déclare que le ciel n'est alors devenu qu'un peu verdâtre. Il a effectivement vu cette couleur verte à la place de la pourpre enchanteresse. Vrai du point de vue subjectif, ce qu'il a vu est faux au jugement de la majorité qui fait loi [1].

A vrai dire, nous ne sommes pas livrés sans défense à ces égarements de nos sens. Un sens peut aider l'autre ; la répétition de l'observation doit en confirmer les résultats. L'œuvre gigantesque accomplie par les sciences naturelles n'est, à proprement parler, qu'une constante vérification, une comparaison toujours répétée, et un élargissement des perceptions sensibles. Mais quelque ingénieux et quelque correct que soit l'édifice scientifique, il n'en reste pas moins que nous ne passons de notre *savoir subjectif* à la proclamation de l'existence d'un *monde objectif* extérieur à nous, que grâce à un bond, à la fois logique et téméraire, dans la *foi*.

[1] Il n'est point nécessaire d'aller jusqu'aux hallucinations, spontanées ou provoquées, pour prouver que nos sens peuvent nous abuser, et que la certitude (subjective) de nos perceptions ne nous en garantit point la vérité (objective), de telle sorte que l'on peut dire sans exagération que parfois certitude et réalité se contredisent. L'exemple le plus frappant est donné par le firmament. Mes yeux me montrent une voûte azurée. Je suis absolument certain de l'image qui s'est peinte en moi. Mais, vu des sommets de l'Himalaya, le ciel est noir. Cette perception-ci, je l'aurais, aussi claire et aussi certaine que l'autre, si j'étais transporté sur le Gaurisankar. La voûte d'azur est une illusion splendide, résultant de l'effet produit sur ma rétine, par « la décomposition, fruit de la poussière, du mouvement ondulatoire d'un milieu matériel qui échappe à la balance. » (S. Prudhomme. *Que sais-je?* p. 232.) Le rapprochement de perceptions diverses a rendu l'illusion manifeste. Certaine, la représentation subjective du firmament correspond si peu à la réalité objective, qu'elle fait contraste avec cette réalité. (*Note du traducteur.*)

Par le fait que nous nous rendons compte que ces perceptions surviennent très fréquemment indépendamment de notre volonté, nous les imputons à « quelque chose » d'existant indépendamment de notre Moi ; en d'autres termes, nous croyons à un monde qui nous enveloppe, à un monde qui, se déployant dans le temps et l'espace, est rempli de substances et de forces de toute espèce. Mais ce que sont à proprement parler cet espace et ce temps, ce qui constitue l'essence de la matière et de la force, la raison l'ignore. En dépit de ses connaissances scientifiques et philosophiques, elle n'en sait et elle n'en saura jamais rien. Elle ne peut qu'y croire.

Ce n'est pas tout. La foi entre, à titre d'élement constitutif, d'une autre manière encore, dans l'édifice de notre savoir.

Nul de nous n'ignore que la terre est ronde. Mais d'où le savons-nous ? Probablement que nous l'avons appris à l'école, ce qui revient à dire que nous devons cette connaissance à notre confiance en notre instituteur. Il est possible que les démonstrations mathématiques y ayant trait ne nous soient pas inconnues. Mais ces démonstrations reposent sur les mesurages des astronomes, et notre science s'appuie ainsi en dernier ressort sur la confiance en ces opérations. Peut-être avons-nous rencontré des personnes qui, ayant fait le tour du monde, sont revenues après un vaste cercle à leur point de départ. Nous avons *accepté* leurs récits... Acte de foi !

Nul doute n'effleure évidemment pour nous les dires du maître d'école, de l'astronome, ou du voyageur. Mais nous constatons que notre *savoir* quant à la forme sphérique de la terre, est une *foi* à des faits que nous n'avons nous-mêmes point constatés.

Et qu'on le remarque ! Ce que nous venons de dire ne concerne pas seulement les hommes sans culture, ces profanes dont tout le savoir s'appuie sur les livres des « autorités scientifiques ». Les « autorités » elle-mêmes doivent se l'appliquer. Qu'il s'agisse d'Helmholtz, de Darwin ou de Pasteur, ce qu'ils se sont approprié par une recherche personnelle, de façon absolument indubitable, ne constitue que quelques

bribes de leur savoir. Tout le reste de leur fortune intellectuelle, ils l'ont reçu, *par des actes de confiance*, de leurs compagnons d'œuvre et de leurs devanciers. Le plus grand des savants ne peut apprécier qu'une chose dans les recherches de son voisin : la justesse de ses méthodes de travail. Il ne peut critiquer les résultats, les observations qui en procèdent. Il les accepte par la foi, et il reste dans la foi aussi longtemps qu'il ne se trouve pas en état de reproduire pour lui-même les expériences qui y ont trait.

C'est parce que les vrais savants sont conscients des difficultés inhérentes à une science digne de ce nom, qu'ils sont si circonspects dans leurs déclarations, agissant ainsi à l'inverse de certains charlatans, qui, pauvres vulgarisateurs, se pavanent couronnés des « Résultats de la science », sans s'être jamais inquiétés de la valeur de ces résultats !

La facilité extrême avec laquelle, même des savants notables, peuvent être égarés par une confiance ou une incrédulité également illégitime, éclate dans les deux exemples suivants, tirés de l'histoire de l'Académie de Paris.

Personne aujourd'hui ne conteste qu'il n'y ait des aérolithes, ou, si l'on veut, des météorites. Mais il n'en fut point toujours ainsi. Citons en preuve l'*Histoire de l'Astronomie*, de Wolf, p. 697 :

« Lorsqu'en 1790, la municipalité de Juillac en Gascogne envoya à l'Académie de Paris une attestation signée de plus de trois cents témoins oculaires, relatant la chute d'aérolithes qui s'y était produite[1], l'un des éditeurs de *La Décade philosophique* accompagna la nouvelle qui lui en avait été donnée par un témoin du nom de Baudin, de la remarque qu'il valait mieux rejeter des faits aussi incroyables que celui-là, plutôt que d'en essayer l'explication. Un autre estimait très drôle que l'on pût consacrer un protocole authen-

[1] Cette chute de pierres eut lieu le 24 juillet 1790, entre 9 et 10 heures du soir. Elle embrassa les communes de Barbotan, Créon, Saint-Julien, Lagrange de Juillac, soit environ deux lieues de rayon. Les plus gros météorites pesaient de 25 à 30 livres.

(*Note du traducteur.*)

tique à une absurdité pareille. Quant à Bertholon[1], il ne pouvait s'empêcher de plaindre profondément une commune dotée d'un maire assez fou pour accueillir des contes pareils, et il s'écriait dans le *Journal des Sciences utiles :* « Qu'il est triste de voir une municipalité toute entière attester des superstitions par un protocole en forme! Il faut vraiment bien la plaindre! Qu'ajouter à un tel document? Les remarques nécessaires s'offrent d'elles-mêmes au lecteur philosophique, qui reçoit ce témoignage authentique d'un phénomène physiquement impossible[2]. »

Premier fait. En voici un second.

Pendant le dernier siècle, les vues se sont bien transformées. L'Académie de Paris (elle toujours!) composée, comme chacun le sait, des savants les plus éclairés du temps présent, a attribué en 1904, le prix Lecomte, de 50 000 francs, pour la découverte la plus intéressante en physique, au professeur Blondlot, de Nancy (savant fort distingué d'ailleurs) et cela en récompense de ses recherches sur les rayons N.... Rien de mieux! Dommage seulement que ces rayons, vus à Nancy, ne l'aient été que là, et n'aient pu jusqu'ici être contemplés par aucun savant d'Allemagne ou d'Angleterre. Les rayons N. sont incontestablement une apparition intéressante ; mais pour la psychologie des hallucinations, non pour la physique!

On pourrait multiplier ces exemples. On pourrait invoquer les recherches ayant trait au vaste champ de l'histoire, où tout repose sur la confiance accordée à des témoins et à des

[1] Physicien, mort en 1799, qui fut professeur de physique à Montpellier, et d'histoire à Lyon. Ami de Franklin, il outra le rôle de l'électricité, à laquelle il rapporta même les tremblements de terre. C'était un homme à concours et à lauriers académiques. Auteur de nombreux mémoires, il n'a rien laissé qui mérite d'échapper à l'oubli. (*Note du traducteur.*)

[2] L'un des savants qui s'était montré le plus méprisant, déclarant « plaisant que l'on constatât pareille absurdité par acte authentique, » fut Saint-Amand, professeur à Agen. C'est lui qui envoya le procès-verbal à Bertholon, pour le journal qu'il rédigeait. Plus tard, de nouveaux faits l'amenèrent à penser que « quelque absurde que cela parût, il fallait suspendre son jugement. »

(*Note du traducteur.*)

documents jugés digne de foi. Mais ce serait dépasser le cadre de cette étude. — Si nous résumons ce que nous avons constaté jusqu'ici, nous distinguons trois degrés du savoir:

1. Le savoir, qui, à proprement parler, mérite seul ce nom, parce que son contenu doit être accepté sans conditions. C'est le savoir tout subjectif, composé de nos perceptions propres, qu'elles soient purement intérieures, comme nos pensées ou nos sentiments, ou qu'elles procèdent de nos sensations par le moyen de la vue, de l'ouïe, ou du toucher. Ici, mais seulement ici l'adage banal est valable: Où le savoir commence (*das Wissen*), cesse ce qui a trait à la foi (*das Glauben*).

2. Le savoir relatif au monde objectif, pour autant que ce monde est accessible à nos sens. Ce savoir s'impose immédiatement et avec force. Pourtant, un certain acte de foi y est contenu. Il suppose qu'il est possible de conclure des expériences subjectives à leur objectivité.

3. Le savoir relatif au monde qui ne nous est pas directement accessible, le savoir que nous obtenons en nous appropriant des expériences étrangères. Croire est ici la présupposition inéluctable. Il faut croire que, faites par un autre que nous, les expériences eussent, dans les circonstances identiques, été également les nôtres. L'admission de ce principe permet naturellement à nos connaissances d'intervenir et d'agir de façon sérieuse.

* * *

Mais avec cela nous n'avons pas encore abordé ce que l'on entend par science en général, et ce qui flotte devant les esprits comme le but digne de nos efforts dans toutes les sciences de la nature.

A quoi tend en effet proprement l'énorme travail intellectuel, qui, de notre temps, se généralise toujours davantage, et distingue si fortement l'homme moderne de ses devanciers? Certes, il ne procède ni d'un simple désir de connaître, ni d'un besoin de fixer, en historien, des choses passées. Non. Ce travail vise en tout premier lieu l'avenir. Il est vivifié par

le désir impérieux de tirer, des expériences déjà faites, des conclusions tendant au développement futur de ce qui existe.

De quoi sert au physicien sa plus belle expérience, s'il n'est pas persuadé que cette expérience se confirmera toujours? Que devient le médecin avec tout son bagage de connaissances, s'il ne peut pas compter que ses remèdes produiront constamment les mêmes effets? Qu'importe au profane les plus brillantes théories sur l'électricité, si elles ne lui garantissent pas que le tramway fonctionnera demain avec exactitude? Le savoir, qui ne permet pas, en prévoyant, de rendre plus transparent le voile jeté sur l'avenir, est un savoir infructueux, un poids mort.

C'est avec fierté que l'homme moderne contemple ce qui a, à cet égard, soutenu son investigation scientifique de la nature. Raillant les thèses vieillies à ses yeux, il déploie comme un étendard l'image grandiose qu'il se fait du monde.

Les astronomes ont sondé le ciel; ils ont étudié les lois des mouvements des soleils colossaux qui peuplent l'espace à de vertigineuses distances: partout, ils ont trouvé de l'unité. Les mêmes substances, les mêmes forces sont toujours présentes, ces dernières devant régir à jamais la marche de l'Univers. Les géologues ont fouillé la croûte terrestre; ils ont montré que les splendides paysages de nos montagnes sont le produit de changements successifs, auxquels des lois ont présidé, lois qui détermineront toujours la figure de notre globe. Chaque petit ossement, chaque coquillage ont été examinés. Un arbre généalogique des organismes a été établi; il doit nous démontrer, en dépit des nombreuses lacunes qui s'y trouvent encore, qu'une puissance mystérieuse pousse les organismes de degré en degré toujours plus haut; il nous permet de pressentir que l'homme lui-même n'a pas atteint le sommet de son développement. Et la science produira la félicité! A un degré supérieur de culture et de civilisation, un état paradisiaque naîtra, il sera libre de toute injustice, nulle discorde ne le troublera plus: l'évolution est appelée à anéantir tous les obstacles matériels au dévelop-

pement parfait de l'homme moral. Les physiologues ont en effet scruté le cerveau et les nerfs d'une foule d'êtres vivants ou d'êtres morts; ils ont mis en lumière, sans contestation possible, que chaque mouvement de notre conscience et de notre esprit, chaque émotion de notre sensibilité, sont indissolublement unis à notre développement cérébral, de telle sorte que tout ce qui constitue la volonté et l'activité humaines est déterminé par les conditions matérielles de l'organisme humain. Aucun effort moral ne fait exception à la règle. De la hauteur où elles embrassent tout, la physique et la chimie aboutissent à ceci : partout et toujours, les mêmes lois opèrent, et l'Univers, pareil à une montre merveilleuse, accomplit sa course par des voies inexorablement tracées, nulle force extérieure au monde ne pouvant la ralentir ou la modifier.

C'est là ce que l'homme moderne déclare être son *Savoir*. A vrai dire, et malgré tout, les énigmes du monde et les miracles de la vie subsistent en nombre respectable. Mais les éléments rebelles ne troublent pas sérieusement la belle ordonnance de la conception moniste. Ils s'éclaireront l'un après l'autre, grâce au travail persévérant des chercheurs.

Il n'y a dans cette majestueuse évocation qu'un seul point faible, mais ce point l'ébranle tout entière.

Cette conception du monde n'est pas l'expression d'un *savoir;* elle est l'énoncé d'une *croyance*, ou, si l'on veut, d'une *foi*. Ce qu'elle nous apporte, ce ne sont pas des faits devant lesquels nous soyons contraints de nous courber humblement, mais des théories et même des hypothèses en l'air. Le système pris dans son ensemble est une dogmatique grandiose, et si cette dogmatique prétend avoir fait litière de toute foi, elle n'eût, sans foi, à coup sûr jamais vu le jour.

Que personne ici ne se laisse abuser! Le vaste ensemble scientifique, qui, dépassant les expériences personnelles et les constatations d'autrui, en tire des conclusions pour l'avenir, n'est pas autre chose qu'une incursion dans le champ de la foi. Ici finit le *savoir;* l'acte de *croire* a commencé.

Ce point cardinal de notre exposition s'éclaire de la façon

la plus vive, si nous nous demandons comment, à proprement parler, l'homme en vient à la notion des soi-disant « lois de la nature, » et quelle valeur il faut attribuer à ces lois. Il n'est en effet pas difficile de démontrer : d'une part que l'acceptation universellement exigée (des lois de la nature) repose sur un acte de foi, et, d'autre part, que la foi est la grande force d'impulsion dans les investigations scientifiques.

D'où savons-nous qu'un gravier jeté en l'air tombe à terre? — Nous le savons parce que la terre l'attire, répond un enfant. D'accord. Mais d'où savons-nous que la terre attire le gravier ? — Parce que le gravier, lancé en l'air, retombe sur le sol.

Cercle vicieux. Comment en sortir? Qu'est-ce qui fonde solidement notre savoir ? Est-ce la loi de la pesanteur qui nous donne la certitude de la chute des corps, ou est-ce au contraire l'observation de cette chute qui a réveillé en nous la pensée de la loi « de nature, » dite loi de pesanteur?

Newton, le génie qui la découvrit, était-il plus certain que les pommes tombent d'un arbre fortement secoué, que ne l'est le gamin qui, l'ignorant, agite les branches jusqu'à ce qu'il en ait fait tomber les fruits à ses pieds ?

Non. Notre connaissance est fondée sur l'observation, répétée des millions de fois, du fait de la chute des corps. Cela fut et reste hors de doute. L'énoncé de la loi de la pesanteur n'est que le vêtement scientifique dont chaque ensemble d'observations est enveloppé. Ce n'est pas la loi de l'attraction qui nous démontre la chute à terre de la balle lancée dans les airs, c'est la chute de la balle qui nous confirme la loi.

Pourquoi donc attribue-t-on à la « Loi de la nature » une valeur, une portée toute nouvelle, comme si son témoignage impartial et paisible constituait une tyrannie infrangible, que l'on ne peut méconnaître sans être digne de mépris ?

Prenez le monde entier : où trouvez-vous le droit d'attribuer à la « Loi de la nature », *qui n'est qu'un résumé d'observations passées*, une force contraignante pour des apparitions futures ?

Aussi longtemps qu'elle reste dans le domaine des faits, donc du savoir certain, la « loi de la nature » nous dit simplement que tous les faits d'un certain ordre observés jusqu'ici, ont présenté les mêmes caractères fondamentaux. Mais qu'est-ce que cela prouve pour l'avenir ? Si un événement s'est accompli mille fois, d'où saurais-je avec certitude qu'il aura lieu également la mille et unième ? Et si, jusqu'à ce jour, nous avons vu tous les corps pesants tomber à terre, cela nous donne-t-il le droit d'assurer qu'il en sera de même éternellement ?

— Ce qui le donne, c'est l'ordre inviolable de l'évolution mondiale, répondra l'un. La loi de causalité, d'après laquelle chaque action doit avoir sa cause parfaitement déterminée, le garantit, dira un autre. — Parfaitement ! Mais d'où tenez-vous votre connaissance si ferme et si précise de cet ordre absolu, de cet enchaînement des causes, élevé à la hauteur d'une entité mystique ? Si nous retrouvons cet ordre partout et toujours, si nous pouvons suivre pas à pas l'enchaînement des causes et des effets dans la nature, de telle sorte que ce qui apparaît en chaque détail, éclate aussi dans l'ordre universel, la question capitale n'en subsiste pas moins : Qu'est-ce qui nous donne le droit de proclamer la vérité absolue des lois naturelles, leur vérité pour l'avenir entier ?

Notre foi !

Notre foi à un Ordre invariable, notre foi à un enchaînement causal, notre foi à la persistance des « lois de la nature ». *Notre foi*, et elle seule ! Sans elle, pas de conclusions pour notre expérience future.

L'astronome qui observe, qui calcule jour et nuit le cours des astres, attendrait-il par hasard le lever du soleil avec plus de certitude que le profane le plus ordinaire ? La connaissance de la loi qui préside au fait est-elle plus certaine pour lui que pour nous, naïfs, qui remettons paisiblement, chaque soir, au soleil, le soin de nous réveiller chaque matin ?

Le savant calcule, il est vrai, les éclipses de soleil ; il le fait même des siècles à l'avance, et il en annonce l'apparition avec

une précision vraiment stupéfiante. Mais il n'en attend pas moins avec une vive impatience le moment critique, où il saura si ses calculs répondent à la réalité. Il croit à leur sureté ; il croit que le monde, loin d'être un chaos, peut être embrassé par ses formules, et il trouve dans chacune des sanctions que l'expérience donne à celles-ci, un appui nouveau pour sa foi dans la fixité de l'Ordre universel. *Il croit....*

Quand Leverrier remarqua que certaines observations sur la marche d'Uranus ne concordaient pas avec les données qu'il possédait, il aurait pu rejeter ces dernières comme entachées d'erreur ; en le faisant, il eût été parfaitement d'accord avec son *savoir*. Mais *sa foi* dans la solidité des méthodes astronomiques le servit bien mieux. Il crut à l'action de facteurs inconnus encore ; il crut qu'une planète jusqu'alors invisible troublait les mouvements réglés par le calcul. Il crut... et la découverte de Neptune vint récompenser sa foi.

Le rôle de la foi éclate dans l'une des plus merveilleuses découvertes du XIXe siècle ; — je veux parler du radium.

La découverte des propriétés du radium a été une suite ininterrompue de contradictions aux principes les plus vénérables par leur antiquité de la physique et de la chimie. Ces principes enseignent que jamais des quantités nouvelles ne peuvent jaillir de substances données. Or, le radium émet constamment du gaz, sans qu'il soit possible de percevoir la plus faible diminution dans son poids. Il y a même davantage. D'après les axiomes classiques, aucun corps ne peut produire de la chaleur ou de l'électricité, sans tirer du dehors une compensation, ou sans s'altérer lui-même. Le radium, au contraire, apporte sans cesse, depuis dix ans qu'il est connu, des charges électriques, il émet toujours des rayons, sans recevoir aucune compensation quelconque pour cette production considérable d'énergie.

La solution de ces contradictions a été apportée par une théorie, œuvre de savants américains, et édifiée sur la base de pénétrantes observations. D'après cette théorie, le radium doit perdre de son poids et de son énergie au cours des

siècles. C'est dire qu'en opposition au savoir précis, qui témoigne qu'aucun changement ne se produit dans le radium, le physicien croit néanmoins aujourd'hui à sa variabilité, y croit quand bien même ses calculs lui déclarent *qu'il ne constatera jamais de faits qui en témoignent*. Seules, en effet, des générations futures, passant de la foi à la vue, considéreront les déperditions du radium comme un fait de science averé. Mais, cela réservé, on doit reconnaître hautement que la découverte du radium a fait éclater comme des bulles de savon, certains dogmes de la science de la nature, — celui, par exemple, de l'indestructibilité de l'atome, — en même temps qu'elle a manifesté que la foi à l'immutabilité des lois ne conduit point toujours à la vérité.

Ici, comme plus haut, il serait facile de multiplier les exemples. — Mais une objection peut être faite au point de vue que nous avons exposé. La voici :

Ne sommes-nous pas en présence d'un jeu de mots? Dans les exemples cités, le mot *croire* ne pourrait-il pas être remplacé par celui de *savoir?* N'avons-nous pas le droit de dire : *Nous savons* que, de tout temps, les corps pesants tombent à terre, nous savons que le soleil ne manquera pas à l'heure de l'aurore; les astronomes *savent* que leurs calculs se réaliseront, Leverrier *savait* qu'une cause matérielle troublait la course d'Uranus ; les physiciens *savent* que le radium ne peut subsister éternellement.

Cette objection ne prouve rien, sinon que *croire* et *savoir* sont si étroitement liés qu'un jugement superficiel ne comprend pas qu'on les sépare. Croire n'est pas simplement synonyme d'admettre, ou d'accepter. Ce terme désigne un état de conviction inébranlable, une certitude supérieure à tous les doutes. Tout le *savoir* moderne, tout le trésor que nous devons aux sciences naturelles, n'est d'un haut prix qu'autant que nous sommes convaincus de son exactitude absolue, qu'autant que nous y *croyons*. C'est en croyant aux résultats de l'étude de la nature, et pas autrement, que la technique a pu accomplir ses admirables conquêtes : sans la foi à la justesse des lois régissant le monde, la culture mo-

derne n'eût jamais atteint le degré que nous admirons tous.

Statuons-nous donc un quatrième degré du savoir à côté de ceux que nous avons fixés plus haut? Sa liaison étroite avec la foi est évidente.

Ce quatrième degré, — le savoir s'étendant à l'avenir, — repose sur les quatre opérations que voici :

I. Sur nos recherches empiriques, sur nos observations et nos expériences, — donc sur le savoir des trois premiers degrés.

II. Sur l'emploi logique des matériaux obtenus (ici s'ouvre le vaste domaine des mathématiques, avec leur savoir tout formel). Le résultat en est l'exposé de conclusions, qui, pour la plupart, reçoivent la forme de « lois de la nature », et expriment dans leur ensemble la grande loi de causalité[1].

III. *Sur l'acte de foi précis, qui, intuitivement, va jusqu'à la conviction que les lois de la nature, et tout spécialement la loi de causalité, règlent et lient des faits, des événements à venir*[2].

[1] Cette mise en œuvre logique n'a pas d'autre but que d'alléger l'organisation du savoir. Une connaissance effective et nouvelle ne peut être obtenue par des moyens purement logiques. Il en découle que c'est un non-sens de vouloir démontrer logiquement la loi de causalité, et en général une loi de la nature, en prétendant ainsi circonvenir la foi. Seule l'expérience peut « démontrer » une loi de la nature, mais elle ne le peut qu'à l'égard de faits passés et accomplis. Pour tous les événements à venir, il ne peut être question que de vraisemblance plus ou moins grande, et ainsi une place nouvelle se fait pour l'acte de foi, qui, finalement, doit se décider en accord avec cette vraisemblance, ou cas échéant, en opposition par rapport à elle. (*Note de l'auteur.*)

[2] Peut-être serait-on en droit de souhaiter ici une définition claire de la notion de foi, et cela, bien qu'une telle définition ne puisse guère être donnée sans soulever des objections. Pourtant, à proprement parler, le premier degré (I), peut seul être pris en considération en tant que *savoir* véritable. Comme antithèse, la définition suivante (de la foi) s'offre à l'esprit :

Le terme de foi désigne la persuasion par laquelle nous tenons pour vraies des choses qui sont en dehors de notre perception immédiate, soit intérieure, soit extérieure.

Cette définition implique le fait que, dans un acte de foi, se trouvent habituellement des motifs, soit précis, soit pour la plupart inconscients, qui agissent sur la direction, affirmative ou négative, de la foi. (*Note de l'auteur.*)

IV. Sur la confirmation des susdites lois, constamment reproduite, toujours renouvelée au travers des siècles.

Il faut particulièrement insister sur ce dernier point. Il est le seul en effet, qui, transmuant notre *foi* dans les lois de la nature en général, et dans la loi de causalité en particulier, en un *savoir* d'une indubitable certitude, risque de nous jeter dans l'illusion. Lorsqu'une loi de la nature, qui, au début, était seulement objet de foi, s'est manifestée comme juste aux expérimentations les plus pénétrantes, et s'est ainsi élevée à la dignité de « loi » mille fois éprouvée, l'illusion nous prend de tenir avec elle une part de notre savoir aussi ferme, aussi sûre, que laquelle que ce soit de nos sensations. Mais la garantie indubitable, absolue, ne nous en manque pas moins entièrement.

Il appert de là à quel degré varient la certitude et la valeur de ce domaine du *savoir*. Certitude et valeur dépendent au plus haut point de la solidité des sanctions présentées. Aussi est-ce avec raison que l'on distingue entre les faits, les théories, et les hypothèses, quand bien même il est le plus souvent difficile de tracer entre ces trois catégories de valeurs une ligne précise de démarcation.

Ainsi, des apparitions qui, dans des circonstances innombrables, ont toujours été confirmées (tels le coucher du soleil, la chute des corps pesants, ou les éclipses), sont caractérisées d'un mot comme des *faits*, et cela quand bien même l'acte de foi, pénétrant dans l'avenir, n'en est point absent. Mais aussitôt que des notions plus générales s'ajoutent aux observations, — par exemple, lorsque des faits que nous venons de rappeler se déduit une loi générale de la gravitation, ou lorsque, de certaines constatations des sciences naturelles, on abstrait un principe d'évolution qui doit tout régir, nous signalons l'apparition d'*une théorie*, et nous devons nous souvenir que la théorie la plus solidement établie peut être entièrement bouleversée d'un jour à l'autre. C'est dire que beaucoup de circonspection est nécessaire, si l'on veut tirer de travaux de ce genre des conclusions dignes d'estime. Quand aux innombrables hypothèses qui jouent un

rôle important dans la science, mais qui, pures présomptions, n'ont pas le moindre titre à être généralement acceptées, la seule attitude qui convienne à leur égard, c'est la réserve la plus complète et la plus résolue.

* * *

Avec cette conception des divers degrés du savoir, la vieille redite d'une opposition entre la foi et la science, doit, une fois pour toutes, prendre fin. La foi et la science ne peuvent jamais se contredire ; elles ne peuvent que se compléter.

Le seul vrai savoir, le savoir subjectif est si catégorique, si despotique, qu'il ne laisse aucune place à la foi. Mais le savoir ne donne pas une connaissance fructueuse sans la foi. La science progressive a besoin de principes fermes pour la conduire, elle tend à un but placé devant elle. Or, principes et but ne peuvent être obtenus que par la foi.

Science et foi ne sauraient entrer vraiment en conflit ; mais oui bien, en revanche, foi et foi.

Une vue de la foi peut en contredire une autre, une conception du monde peut se poser comme antagoniste d'une conception différente. Ce combat dure depuis qu'il y a des hommes, et il ne cessera pas, aussi longtemps qu'il y aura sur la terre des esprits bornés comme les nôtres.

Lorsqu'en 1633, Galilée dut abjurer devant l'inquisition son enseignement sur le mouvement de la terre autour du soleil, on assure qu'il s'écria : *E pur si muove !* Ce n'était pas l'expression de son savoir, car ses opposants étaient fort bien instruits de la justesse de ses découvertes. C'était le cri de la foi profonde, qui ne veut pas livrer sa persuasion, et qui est prête à marcher pour elle au martyre.

Non ! Dans toutes les querelles entre la science et la foi, jadis tranchées par l'autorité de l'Eglise, et aujourd'hui décidées, avec un autoritarisme de même acabit, par de soi-disant représentants de la science, ce n'est pas le *croire* ou le *savoir* qui sont en jeu : la bataille se livre entre des systèmes différents de croyances.

La foi du matérialiste à l'univers tout matière, la foi du moniste à l'unité substantielle de toutes choses régie par la fatalité, la foi du déiste à un Etre, origine de tous les êtres, la foi du chrétien en un Dieu personnel et vivant qui s'est révélé en Jésus-Christ, toutes ces conceptions diverses sont *œuvre de foi*, et elles ne sont pas plus les unes que les autres en opposition avec la science sobre et calme. Ils sont malheureusement nombreux, les matérialistes et les monistes de notre temps, qui, usurpant, avec une impudence égale à leur superficialité, le titre et la fonction de représentants de la science, oublient que *leurs dogmes* n'ont aucun droit quelconque de prééminence sur les autres dogmes, que ceux-ci soient philosophiques ou religieux.

* * *

Mais nous entendons l'objection :

« A quoi servent ces distinctions et ces explications ? Si notre savoir ne nous fournit pas les moyens de choisir avec certitude entre les diverses conceptions du monde ou de la vie, où trouverons-nous le chemin pour sortir du labyrinthe des systèmes qui s'entrechoquent, ou même s'entredétruisent ? Notre âme soupire après la vérité ; elle en a soif. Cette vérité, où donc est-elle ? »

A cet appel, l'homme moderne a sa réponse prête dans un mot : *Agnosticisme !*

L'agnotisque a reconnu que le soi-disant savoir, glorifié sur tous les tons, n'est proprement qu'une foi ; mais, pour ne pas céder au péril de se laisser séduire par des dogmes erronnés, il s'écrie d'un air détaché : « Seul ce que je sais est sûr ; toutes les questions relatives à la foi sont vouées à l'incertitude de la première à la dernière... Or, ce que je sais, ce sont mes expériences. Comment l'univers est-il constitué en soi ? Tout le monde l'ignore ! Les lois de la nature trônent-elles, sommet mystérieux de l'Existence, plus haut que les faits qui en constituent le cours ? Mystère. Ma vie n'est-elle qu'une ronde d'atomes, ou une essence spirituelle y agit-elle ? Mystère encore. Un Dieu personnel conduit-il l'univers, ou

l'univers est-il livré à un aveugle Hasard? Mystère toujours. Partout, je vois des opinions, des croyances. Le matérialiste a sa foi ; le chrétien en a une autre. Les croyances sont également vraies, ou pareillement fausses. Quant à moi, laissant les problèmes insondables, je m'en tiens uniquement à mon savoir... Je suis un agnostique! »

Si cette attitude brille par sa modestie, elle n'en accuse pas moins un point de vue absolument faux.

La vie, qui nous entraîne contre notre volonté dans son tourbillon, exige de nous des décisions constamment renouvelées. Nous devons agir, et toujours de nouveau ; or, pour agir, il nous faut des principes qui nous conduisent, il nous faut des convictions précises. Nous devons croire que notre activité aura les résultats que nous souhaitons.

Si l'agnostique ne sait pas se décider sur ce point, s'il reste en suspens quant à la solidité des lois de la nature, qu'il soit conséquent ! Il fait mieux de ne pas monter en chemin de fer, car il ignore si la vapeur ne perdra pas tout à coup ses propriètés [1]. Du moment où il dédaigne de s'enquérir s'il y a une vie future, il doit organiser la vie présente de la façon la plus confortable, et être dans la pratique un matérialiste. S'il laisse irrésolue la question de l'existence d'un Dieu vivant, il n'a pas à s'inquiéter de ce Dieu : il sera simplement un athée déguisé.

Non, non ! Nous pouvons être agnostique *en théorie* (et restreint à cela l'agnosticisme est recommandable) ; en mille questions qui ne nous intéressent pas personnellement, nous pouvons dire : « Je ne sais pas; je reste dans l'indécision. » Mais partout où un problème pénètre profond dans notre vie, *nous devons nous décider*, et le faire conformément à la persuasion qui jaillit de nos profondeurs dernières.

Qu'est-ce qui est vérité ? Ce n'est pas en agnostique que

[1] L'auteur semble trop identifier l'agnosticisme, attitude (fort ancienne, dotée d'un nom moderne) vis-à-vis des problèmes métaphysiques (origine, essence, but de ce qui est) et le scepticisme radical quant au témoignage des sens, gageure insensée et jamais tenue en fait, dont certaines pages de l'histoire de la philosophie conservent le souvenir. (*Note du traducteur.*)

l'on doit aborder cette question. Qui la répète en haussant les épaules, entre, selon nous, dans la société de cet agnostique bien connu, Pilate, qui, pour avoir dédaigné la vérité, donna les mains au meurtre juridique le plus effroyable de l'histoire universelle.

Qu'est-ce qui est vérité ? Cette question ne s'aborde pas davantage, en prétendant à un examen soi-disant libre d'idées préconçues. Un tel examen, indépendant de toute présupposition quelconque, n'existe pas, est une chimère. Notre manière de penser est conditionnée toute entière par des intuitions souvent inconscientes, qui se sont déposées au fond de notre être. Et ce sont justement ceux qui ont constamment à la bouche le grand mot « d'indépendance absolue », qui sont souvent les moins capables de juger sans parti pris. Pour l'homme moderne, en effet, l'indépendance du jugement implique qu'aucune action transcendante ne peut être démontrée dans notre vie. Reconnaître la possibilité d'un miracle, ou l'existence d'une révélation divine, cela doit, selon lui, s'appeler « être esclave de préjugés... » Comment s'étonner, si l'emploi de pareilles méthodes dans la recherche de la vérité aboutit à l'affirmation que jamais un miracle n'est arrivé, que jamais il n'y eut de révélation divine. — Ainsi, par exemple, la théologie « libre de préjugés » accepte bien la mort de Jésus sur la croix comme un fait historique assez croyable.... Après tout, pourquoi pas ? N'y a-t-il pas eu des martyrs dans tous les temps ? — Mais quant à la résurrection corporelle de Jésus, en faveur de laquelle les documents, les faits historiques, apportent peut-être des preuves bien plus déterminantes encore[1], l'investigation « libre » de notre temps ne lui accorde naturellement aucune attention. Comment la résurrection serait-elle autre chose qu'une chimère, puisqu'elle suppose la foi à un miracle notoire ? Un certain Paul a bien,

[1] Ceci paraît trop absolu. La résurrection de Jésus n'est pas mieux prouvée que la mort de Jésus, — qu'elle suppose. Mais il est certain qu'elle est appuyée sur un témoignage tel que l'on a pu dire « qu'il n'en est point de plus solide ; » il est sûr que, sans elle, l'Eglise chrétienne apparaissant comme un effet sans cause, le tissu de l'histoire est déchiré. (*Note du traducteur.*)

il est vrai, parlé à son sujet d'environ cinq cents témoins oculaires, mais cela ne démontre évidemment rien. Et quand bien même le témoignage de Paul serait absolument vrai, il n'en faudrait tirer qu'une chose : à savoir que ces cinq cents simples d'esprit méritent la compassion pour leur aveuglement, tout juste comme les trois cents paysans, qui, attestant la chute des aérolithes de Juillac, furent les objets de la commisération profonde des savants de l'Académie de Paris !

Soyons assez honnêtes pour confesser que, dans la recherche des plus graves problèmes, l'homme qui pense ne peut jamais être entièrement libre dans son jugement. Que ce soit du point de vue de l'athée ou d'un autre, il doit partir d'un point de vue précis. Et ce n'est que lorsqu'il possède un point fixe, bien établi en lui par la foi, qu'il est capable de chercher à résoudre les questions que lui posent la science ou la vie.

* * *

Il peut sembler qu'avec de pareilles assertions, nous soyons condamnés à tourner sans espoir dans un cercle vicieux. Le savoir a besoin de la foi, mais la foi aussi a besoin du savoir. Nous devons nous décider librement pour un ensemble d'affirmations, et pourtant il semble qu'il ne soit pas possible de choisir sa croyance avec indépendance. Où donc est le chemin conduisant hors de ce labyrinthe ?

Nos débats précédents l'ont ouvert.

Notre point de départ fut et demeure dans le savoir subjectif, dans le savoir *vrai*, au sens absolu du mot. La confiance qui en résulte, et qui devient une persuasion intérieure que rien ne peut détruire, fut et demeure la condition indispensable pour chaque progrès dans la connaissance de la vérité.

De même que, dans le domaine des sciences naturelles, la certitude de nos expériences sensibles est le fondement absolu de l'édification de ces sciences, la foi aux lois de la nature en étant la condition nécessaire, ainsi dans tous les problèmes relatifs à la conception générale du monde, ce que

nous savons sûrement (*das Wissen*) doit être le fondement de toute connaissance, la foi établie sur ce fondement en étant le moyen.

Il est vrai, ici entre en ligne de compte une autre face, très différente, mais tout aussi réelle de notre savoir : l'observation, la perception intérieure, le monde de nos pensées et de nos sentiments, le monde des impulsions de notre volonté et de nos actions.

Les expériences de cette nature seraient-elles par hasard d'ordre inférieur ou subordonné? Un mouvement de haine qui fait tressaillir tout mon être, est-il moins réel que le spectacle d'un coucher de soleil ? Un mensonge voulu et accompli est-il moins effectif que l'impression de la froidure aux jours de l'hiver? Les notions d'avarice, d'orgueil, de dissimulation, d'amour, sont-elles moins importantes que celles de force, de lumière ou de chaleur ? Ici apparaît ce côté du savoir, qui peut nous conduire avec autant de force que de simplicité à un point fixe et solide, bien que tout intérieur, pour notre foi.

Et si maintenant l'on reprend la question déjà posée : Qu'est-ce qui est vérité ? la seule réponse que je connaisse est celle qui fut donnée il y a près de dix-neuf cent ans :

« Quiconque est de la vérité entend ma voix. »

N'est-ce pas suffisamment lumineux? *Etre* de la vérité ! Cette condition étant remplie, notre foi distingue la voix de la vérité.

La question de science devient une question de conscience.

N'en est-il pas ainsi dans tous les domaines de la vie? Lorsqu'un naturaliste fait une expérience, et que le résultat se produit autre qu'il ne l'attendait, doit-il le torturer, le soumettre à des interprétations forcées, jusqu'à ce qu'il lui ait fait dire ce qu'il souhaite? Croyez-vous que ces pratiques déloyales fissent progresser la connaissance de la nature? — Supposez qu'un historien, ayant trouvé un document antique par lequel certaines de ses idées favorites sont renversées, le déchire avec colère et le jette au feu.... L'histoire lui sera-t-elle redevable d'une représentation plus vraie

du passé? — Ou enfin, si un ingénieur appelé à bâtir un pont, ne lui donne, par amour du gain, qu'une force insuffisante de résistance, sera-t-il loisible de le mettre au nombre des pionniers du progrès humain?

Etre sincère vis-à-vis de soi-même, « être » dans « la vérité: » telle est la condition indispensable pour réaliser des progrès dignes de ce nom, et cela dans tous les domaines, au travers de la vie journalière comme dans le champ de la science. Le manque de droiture compromet à lui seul nos richesses spirituelles les meilleures. Ce criterium ne doit être douteux pour personne. Et si l'on objecte que nos pensées les plus profondes, que les motifs les plus intimes présidant à nos actions ne nous sont souvent qu'imparfaitement connus; si l'on dit que nous ne sommes pas toujours en état de juger avec certitude si nous avons été droits, ou si nous avons failli à cet égard, nous répondons que chacun doit être son propre juge. Comme tout savoir digne de ce nom est subjectif, l'état intérieur, qui s'exprime d'un mot: « être dans la vérité, » dépend de nous. Mais il n'est de ce fait nullement condamné à demeurer obscur ou vague!

Voulez-vous trouver la route qui conduit à la vérité? Sortez du tumulte de la vie. Prenez du temps pour réfléchir à ce qui constitue votre certitude intérieure. Laissez votre vie passée se dérouler sous le regard de votre conscience. Mettez au jour sans ménagement tout ce qu'il y a en elle d'hypocrisie, de dissimulation, de duplicité, de fraude, en n'ayant ni trève ni repos jusqu'à ce que vous soyez au clair avec vous-même, jusqu'à ce que vous puissiez vous dire: « Je suis de la vérité! »

Alors, mais alors seulement, regardez en arrière dans votre existence, et abordez les problèmes de la science et de la foi. Vous serez en état d'étudier avec indépendance les questions qui s'offriront à vous. Si vous êtes, au tréfond de votre vie, dans la vérité, vous saurez reconnaître partout au milieu des voix contraires la voix de la Vérité.

* * *

Mais la sentence que nous avons citée va plus loin encore. « Quiconque est de la vérité, dit-elle, entend *ma* voix. » *Ma* voix, la voix de Jésus-Christ. Elle déclare sans équivoque possible, que la recherche de la vérité n'atteint vraiment son but que par la foi en Christ.

Est-ce bien vrai? Ne serait-il pas possible d'être dans la vérité en se détournant de Christ? Une foule de personnes, sans reproche au point de vue moral, ne sont-elles pas, au vu et au su de tous, étrangères à la foi chrétienne?

Oui, sans doute, et nous n'avons pas ici mission de juger ou de condamner. Nous laissons aux personnes en cause le soin de décider si elles sont vraiment sincères, nous remettons à Dieu le soin d'ouvrir, au cours de leur développement futur, leurs yeux à l'égard du Christ. Nous n'oublions pas qu'un tissu de mensonges enveloppe l'esprit de l'homme moderne, et tellement même qu'il a souvent beaucoup de peine, en sortant de cette confusion, à trouver le chemin qui conduit à Jésus. Mais si nous considérons dans leur ensemble les fruits que produit et mûrit une culture anti-chrétienne, nous n'avons guère de peine à nous décider.

Pourquoi la balle meurtrière brise-t-elle si souvent les vies qui n'ont point d'espérance, et cela non point seulement parmi les malades, les malheureux, les pauvres, ou les faibles d'esprit, mais aussi parmi ceux qui sont en santé, parmi les riches, et même hélas! dans l'élite intellectuelle de notre génération? Cela ne manifeste-t-il pas, qu'en dépit de toutes les connaissances scientifiques, l'esprit de l'homme ne discerne partout qu'une vanité sans fond, lorsqu'il a passé avec dédain à côté du message de Jésus-Christ?

D'où enfin le monisme et le déterminisme tireront-ils le principe qu'ils n'ont pas, et qu'il leur faudrait, pour régler la vie? — Des combats violents se livrent aujourd'hui au sujet des lois à tracer pour édifier une saine moralité, ils se terminent invariablement par un fiasco. Et nous n'avons pas besoin de penser ici à la littérature obscène, ni même

aux œuvres, soi-disant meilleures, qui semblent se complaire dans la peinture des égarements moraux. Non. Il suffit de prendre en main des ouvrages scientifiques, à prétentions fort sérieuses (*La Question sexuelle*, de Forel, par exemple), pour savoir où la campagne entreprise et poursuivie en faveur d'une morale « indépendante, » doit nous conduire en fin de compte. N'est-ce pas à la proclamation de principes, qui, si le peuple les mettait jamais en pratique avec exactitude et fidélité, auraient vite conduit le genre humain à la ruine?

Certes, on ne peut songer sans douleur aux milliers de victimes que les théories de ce genre ont faites et feront encore. Mais une consolation demeure. La culture athée se creuse sa propre fosse; elle y tombera certainement. La parole antique de Paul s'accomplira une fois de plus, comme elle le fit au temps des Césars: « Ceux qui, ayant conscience de Dieu, ne lui ont pas donné gloire, ni rendu grâces comme à leur Dieu, se sont perdus dans des raisonnements sans valeur.... C'est pourquoi Dieu les a livrés à toutes les passions de leur cœur, et à une impureté telle qu'eux-mêmes ils déshonorent leur corps. »

* * *

Mais pourquoi la foi en Christ doit-elle seule être considérée comme la Vérité? Une religion supérieure, toute moderne, ne pourrait-elle pas remplacer le Christianisme vieilli?

Je demande, moi: Pourquoi le Christianisme doit-il être considéré comme vieilli et suranné? Est-ce parce qu'il repose sur une tradition historique?... Si Dieu a voulu se révéler aux hommes de façon triomphante, il ne peut pourtant pas le reproduire d'année en année! Cette révélation, accomplie parfaitement une fois pour toutes, suffit. — Non, le Christianisme n'est pas vieilli, mais il s'appuie sur un événement vieux de près de dix-neuf siècles. La réalité de la vie de Christ, sa mort en croix, sa résurrection, sont le roc inébranlable, contre lequel les vagues des systèmes divers

peuvent s'élancer en mugissant de temps à autre. Elles ne le renverseront pas. Inébranlable, le Christianisme défie les siècles!

Placé sur ces réalités, le chrétien bâtit l'édifice de sa foi. Cette foi peut se mesurer sans crainte avec les systèmes du monisme et du matérialisme.

Le chrétien croit à un Dieu vivant et personnel, qui n'a pas seulement créé le monde, mais qui soutient et conserve tout ce qui est et tout ce qui vit. Il se réjouit des découvertes scientifiques; s'il est naturaliste, il croit comme ses confrères à la loi de causalité et aux lois de la nature. Mais il ne voit dans ces lois que l'expression d'une volonté absolument bonne, qui a établi un Ordre universel, qui est elle-même la cause dernière de tout l'enchaînement des causes secondes. Et puisque les lois de la nature ne constituent pas un organisme rigide, mais des manifestations de la volonté divine, il sait que le Maître de toutes choses peut modifier les lois dites « naturelles », par d'autres lois d'ordre supérieur. Ainsi, le chrétien ne trouve rien qui soit contre nature à ce que les lois de la nature, que l'homme à courte vue ne connaît encore que fort peu, semblent parfois abrogées, la majesté divine apparaissant en pleine lumière dans les faits que nous appelons des miracles. Il peut dès lors exprimer toutes ses pensées à son Dieu comme à son Père, et mettre devant lui, dans une humble prière, ses désirs même les moins importants. Notre Dieu est assez grand pour prendre intérêt aux plus petites choses, en exauçant les prières de ses enfants. Et pour la même raison, le chrétien croit aux révélations divines dans l'histoire du monde, gardant sa foi à la Parole de Dieu dans la Bible, sans que rien parvienne à l'ébranler.

* * *

Mais une dernière question se pose encore.

Comment devons-nous, nous, hommes modernes, aborder les faits historiques qui se donnent pour le fondement du Christianisme?

En laissant agir en nous la voix puissante qui descend de la croix et sort du tombeau vide, la voix qui retentit au temps présent plus que jamais comme la Vérité !

Si nous restons fidèles au principe qui nous a conduits, si nous voulons dans notre recherche de la vérité, être avant tout *dans* la vérité; si, tout ayant fait silence autour de nous, nous nous recueillons dans les profondeurs dernières de notre conscience et de notre cœur, nous n'échapperons pas à un frémissement d'horreur. Même dans les plus nobles âmes, des abîmes d'égoïsme, de passions mauvaises, de perdition se dévoileront à nous, et ces abîmes, de l'heure où nous les aurons vus, nous ne les pourrons plus ignorer!

Mais avec cela notre âme n'est pas satisfaite. Nous pouvons imposer silence à la voix qui a une fois éclaté dans notre conscience, nous pouvons l'oublier même; — l'anéantir jamais. Et si notre effort vers la vérité est sérieux, s'il est saint, comme il doit l'être, s'il s'accomplit en « étant dans la Vérité, » nous appellerons avec ardeur ce qui doit nous délivrer de notre misère, et nous comprendrons en un instant ce que nous déclare la croix de Christ. Alors, s'opérera la grande transformation intérieure qu'un mot résume: Passer de la *connaissance* de notre péché, à la *foi* au Rédempteur vivant à toujours. Et dans le cliquetis des opinions qui s'entre-heurtent, nous pourrons nous écrier, consolés et paisibles:

« La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi. »

LES

PASSAGES OBSCURS DES ÉPITRES PASTORALES

PAR

CH. BRUSTON

De ces trois épîtres, deux : la première à Timothée et celle à Tite, offrant les plus grandes ressemblances de sujet et de style, doivent avoir été écrites à la même époque, à peu près comme les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

La troisième, c'est-à-dire la seconde à Timothée, fut en réalité écrite avant les deux autres. C'est donc par celle-ci qu'il convient de commencer. D'autant plus que c'est là que se trouvent le plus grand nombre de passages difficiles ou mal compris par les traducteurs. La première à Timothée en renferme aussi un bon nombre. Celle à Tite, beaucoup moins.

I

LA SECONDE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Elle se compose d'une série d'*exhortations* à l'activité, à la fidélité chrétiennes (1-4 : 8) et de quelques *recommandations et notices* diverses (v. 9-22).

Elle fut écrite à Rome au début du premier séjour que l'apôtre Paul y fit comme prisonnier[1] et qui, d'après le livre des Actes, dura deux ans. On verra l'importance de cette date pour plusieurs questions exégétiques.

[1] Voir Reuss, *La Bible*.

I

L'adresse.

Déjà l'adresse renferme une difficulté assez sérieuse : « Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, *selon la promesse de la vie qui est en Jésus-Christ* » (κατ' ἐπαγγελιαν ζωης της ἐν X. I.). Oltramare, la version revisée (1903), etc., traduisent : *pour annoncer* la promesse de la vie[1]. Mais ce n'est pas là une traduction. Jamais κατά n'a un tel sens. Cf. v. 8 et 9, 4 : 3, etc.[2]

Il y a un rapport assez intime entre *la promesse de la vie* qui est en Jésus-Christ et *la grâce, la miséricorde et la paix* que Paul souhaite à Timothée. Il faut donc joindre κατ' ἐπαγγελιαν κτλ. à ce qui suit et non à ce qui précède :

« *Conformément à* la promesse de la vie qui est en Jésus-Christ, à Timothée, le cher enfant, (soit) grâce, miséricorde, paix de la part de Dieu le Père et de Jésus-Christ notre Seigneur. »

Quand on fait des mots *grâce, miséricorde*, etc., une phrase distincte de ce qui précède, il n'est pas dit à qui grâce, miséricorde et paix sont souhaitées.

Dans les adresses des autres épîtres de Paul, au contraire, il y a toujours ὑμιν, *à vous*. Si la formule était exactement la même, il faudrait ici et dans les deux autres épitres pastoles σοι, *à toi*. Puisque ce pronom manque, c'est que la construction est un peu différente.

Il faut donc traduire de même l'adresse de la première à Timothée : « A Timothée... grâce, miséricorde, paix, » etc.; et de celle à Tite : « Conformément à la foi des élus de Dieu et à la connaissance de la vérité, etc., à Tite... grâce et paix, » etc. (v. 1 *b*-4).

[1] Grimm : *ad annuntiandam vitam* (!).

[2] Grimm n'indique ce sens que pour ce texte et 1 Tite 1 : 1, κατα πιστιν et κατ' εὐσεβειαν seulement. Mais est-il vraisemblable que ces deux locutions aient un sens si différent de celui de κατ' ἐπιταγην et κατα κοινην πιστιν qui viennent immédiatement après (v. 3 et 4) et qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, où cette préposition est pourtant fréquente.

Conformément à la foi, etc., *et à la connaissance de la vérité*, etc., joue ici le même rôle que *conformément à la promesse de la vie*, etc., dans la seconde à Timothée. Ce vœu suppose la foi et la connaissance de la vérité ou la promesse de la vie éternelle.

Les trois épîtres pastorales ont donc cette particularité commune. On sait qu'elles en ont aussi beaucoup d'autres.

II

Le début.

On pourrait objecter à cette construction que, dans un passage fort analogue (Rom. 1 : 9), ὡς signifie certainement *comme* ou *comme quoi*. Mais il faut observer : 1° qu'il est suivi d'un adverbe et non d'un adjectif, comme ici, 2° et surtout qu'il est précédé de *Dieu m'est témoin*, locution qui comporte en effet ὡς avec ce sens (cf. Phil. 1 : 8; 1 Thes. 2 : 10 et 11). Il n'en est pas de même de χαριν ἐχειν (ni d'εὐχαριστεῖν, cf. Rom. 1 : 8; 1 Cor. 1 : 14, etc.). Il faudrait donc un point en haut avant ὡς, au lieu d'une virgule.

La première phrase offre aussi une assez grande difficulté, provenant de ce que la Vulgate a traduit ici et ailleurs χαριν ἐχω par *gratias ago* et surtout de ce qu'elle a pris ὡς pour une conjonction signifiant *de ce que* (*quod*, comme si le texte portait ὅτι). Les traductions postérieures ont suivi ses traces.

Mais χαριν ἐχειν τινι signifie plutôt *avoir un sujet de reconnaissance* à quelqu'un (cf. Luc 17 : 9; 1 Tim. 1 : 12; Rom. 6 : 17; 7 : 25; 1 Cor. 15 : 57; 2 Cor. 2 : 14, etc.), ce qui n'est pas tout à fait la même chose; et ὡς ne signifie pas *de ce que :* c'est ὅτι qui indique quel est le sujet ou la cause de la reconnaissance (Luc l. c., Rom. 6 : 17). ὡς est ici, je pense, un adverbe se rapportant à l'adjectif qui le suit (cf. 2 Cor. 6 : 8-10; Rom. 7 : 7; Hébr. 11 : 27, etc.) et signifiant *comme, pour ainsi dire* (quasi).

Je traduis : « J'ai un sujet de reconnaissance au Dieu que je sers depuis les ancêtres dans une conscience pure : j'ai le

souvenir de toi[1] *pour ainsi dire* continuel (c'est-à-dire je me souviens *en quelque sorte* continuellement de toi) dans mes prières, nuit et jour désirant te voir, » etc.

La seconde phrase explique naturellement la première ; mais il n'est pas nécessaire pour cela de donner à ὡς un sens qu'il n'a qu'à la suite d'autres verbes. D'autant plus que, réunies, elles forment une phrase extrêmement lourde (2).

La liaison *nocte ac die desiderans te videre* (Vulg.) est préférable à celle qu'indique la division en versets : « dans mes prières nuit et jour. »

III

La vie et l'immortalité par l'évangile? (1 : 10)

Un peu plus loin (v. 10), les mots « par l'évangile » (la bonne nouvelle) ne doivent pas être rattachés, comme ils le sont habituellement, à ce qui les précède, mais au début du verset.

L'idée est celle-ci : « La grâce de Dieu... a été manifestée par l'apparition de Jésus-Christ[2]. » Mais à quoi servirait cette manifestation ou apparition si elle n'était pas *annoncée?* A peu de chose, évidemment. Il faut donc traduire : « *manifestée* maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ (qui a détruit la mort, etc.), *par le moyen de la bonne nouvelle*, pour laquelle j'ai été établi, moi, prédicateur (héraut) et envoyé (apôtre) et instructeur. »

La fin de la phrase reprend ainsi l'idée du début : N'aie pas honte du *témoignage* à rendre à notre Seigneur, etc. mais souffre *avec moi pour la bonne nouvelle*, etc. (v. 8).

[1] Cf. 1 Thess. 3 : 6.

[2] Dans les autres passages où ce mot se retrouve (4 : 1, 8 ; 1 Tim. 6 : 14 ; Tite 2 : 13 ; 2 Thess. 2 : 8), ἐπιφανεια ne désigne pas l'apparition ou manifestation du Christ pendant sa vie, mais celle qui eut lieu après sa mort et sa résurrection (4 : 1) et celle qui aura lieu un jour (les autres textes). Ici, où il s'agit du *passé*, il ne peut donc être question que de la première, ce qui est confirmé par les mots suivants : qui a *détruit la mort*, etc.

Cf. aussi le verbe : Tite 2 : 11 ; 3 : 4.

IV

Mon dépôt (1 : 12)

Dans la phrase suivante : « C'est pour cela que je souffre aussi ces choses, mais je n'en rougis pas (de ces souffrances), car je sais à qui j'ai cru (= à qui je me suis fié) et je suis persuadé qu'il est capable de garder mon dépôt pour ce jour-là » (1 : 12), que faut-il entendre par les mots : *mon dépôt ?* Un dépôt est un objet confié à une personne en qui *on a confiance* et qui le *garde* en attendant de le rendre. Qu'est-ce que l'apôtre avait confié à Jésus-Christ ? Dans sa captivité, il avait fait comme le psalmiste (31 : 6) et comme Jésus lui-même (Luc 23 : 46) ; de même qu'ils avaient remis *leur esprit* entre les mains de Dieu, il avait remis le sien en dépôt à Jésus-Christ (cf. aussi 1 Pierre 4 : 19), persuadé que s'il mourait pour sa cause, il le lui rendrait « en ce jour-là », c'est-à-dire au jour où il aurait quitté la terre.

Παραθηκη ne peut pas avoir ici absolument la même signification que dans les deux autres passages où il se trouve (v. 14 et 1 Tim. 6 : 20) ; *mon dépôt* (confié *à Dieu* ou à Jésus-Christ) est autre chose que *le dépôt* (de saines doctrines confié *à des hommes*). Mais c'est toujours un dépôt, une chose confiée à d'autres.

V

Un modèle de saines instructions (1 : 13)

D'après Oltramare, la version revisée, etc., Paul aurait ensuite adressé à Timothée la recommandation suivante :

« Conserve (?) dans la foi et dans la charité qui est en Jésus-Christ le (?) modèle des (?) saines instructions[1] que tu as reçues de moi » (1 : 13). On se demande, en lisant une telle phrase, pourquoi Timothée aurait dû conserver *le modèle* de ces instructions, plutôt que ces instructions elles-

[1] Oltramare : des leçons morales. Il ne s'agit évidemment pas ici de morale, mais de *religion* (laquelle est d'ailleurs inséparable de la morale).

mêmes. Les instructions qu'il avait reçues de l'apôtre ne devaient-elles pas plutôt être le *modèle* des siennes? Le texte porte : ὑποτυπωσιν ἐχε ὑγιαινοντων λογων ὧν παρ' ἐμου ἠκουσας ἐν πιστει κτλ. On voit que le verbe traduit par *conserver* (ἐχε) signifie simplement *avoir*, que le texte original n'a d'article ni devant *modèle*, ni devant *saines instructions*, et que *dans la foi et la charité* s'y trouve à la fin de la phrase et non au commencement. Or pour que ὧν pût se rapporter à λογων, il faudrait que ce substantif fût précédé de l'article. Le texte signifie donc :

« *Aie* pour modèle de saines instructions *celles que* tu as entendues de moi dans la foi et la charité qui est en Jésus-Christ[1]. »

La seule obscurité de cette phrase (si c'en est une) provient de l'emploi de la préposition ἐν (*dans*). Mais si l'on peut être « instruit *dans* la justice » (3 : 16) ou « *dans* la sagesse » (Actes 7 : 22), on peut l'être aussi évidemment *dans la foi* et la charité. Cf. aussi et surtout 2 Tim. 2 : 7. διδασκαλος ἐν πιστει κ. ἀληθειᾳ.

La foi et la charité sont le domaine *dans* lequel s'étendaient les discours de l'apôtre.

La foi est naturellement une qualité *humaine ;* mais ce n'est pas une raison pour qu'il en soit de même de « la charité qui est en Jésus-Christ ». Il s'agit plutôt ici de l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ. Cf. Rom. 8 : 39 ; 5 : 5, 8, etc.

Tels étaient les deux sujets principaux des instructions (ou des *discours*) de l'apôtre. Ce que Timothée avait entendu de lui dans ces deux domaines, il devait le prendre pour modèle de ses propres enseignements.

Ainsi présentée, cette exhortation n'est-elle pas plus intelligible et plus naturelle ?

Oltramare traduit fort bien ensuite : Garde *ce* précieux dépôt, etc. (v. 14). Cf. 2 : 11 : *cette* parole est certaine. Ce bon dépôt, c'est naturellement celui dont il vient d'être question (v. 13).

[1] La traduction de la Vulgate est ici irréprochable : Formam habe sanorum verborum, quæ a me audisti in fide, etc. Seulement elle a été mal comprise : *quæ* ne se rapporte pas à *verborum*, mais à *verba* sous-entendu.

VI

Tous ceux qui sont en Asie.

Des quatre versets suivants (15-18), les trois derniers sont seuls une digression, qui devrait être mise entre parenthèses. Le premier est nécessaire au développement de la pensée de l'apôtre. La recommandation de garder le bon dépôt (de ses instructions) (v. 14) lui est inspirée par le fait que tous ceux d'Asie (mineure) l'ont repoussé (v. 15).

Pendant son absence, qui durait depuis deux ans environ, les prévisions qu'il exprimait à Milet aux pasteurs d'Ephèse (Actes 20) s'étaient réalisées ; les doctrines judaïsantes professées à Colosses s'étaient répandues, malgré les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, de sorte que tous ceux d'Asie (mineure) s'étaient détachés de lui, de sa manière d'exposer l'évangile.

Mais que faut-il entendre par cette expression ? Tous les chrétiens ? Ce n'est pas probable. La famille d'Onésiphore en tous cas et Trophime étaient restés fidèles à l'apôtre.

Οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ a besoin d'une détermination, qui se trouve tout naturellement dans ce qui suit. La virgule n'est pas seulement inutile, elle altère gravement la pensée de l'apôtre. Il faut traduire : tous ceux en Asie dont sont Phygèle et Hermogène ou à qui appartiennent Ph. et H., c'est-à-dire dont ces deux personnages étaient les plus importants[1]. Nous dirions le parti de Phygèle et d'Hermogène. Voilà ceux qui avaient repoussé l'apôtre et son enseignement.

Et Timothée le savait. Cette expression suppose qu'il était dans le voisinage de la province d'Asie plutôt que dans cette province elle-même.

VII

Par beaucoup de témoins (2 : 2).

Après la digression ou parenthèse relative à Onésiphore, Paul revient à l'exhortation qu'il a commencé d'adresser à

[1] Reconnu déjà par Huther.

Timothée : « Toi *donc*, mon enfant, fortifie-toi dans la grâce qui est en Jésus-Christ (2 : 1). Ce *donc* fait allusion au v. 15 du chapitre précédent : Puisque tant de personnes m'ont repoussé, toi (ne les imite pas, mais au contraire) fortifie-toi (d'autant plus) dans la (doctrine de la) *grâce* (repoussée par eux et qui faisait le fond de l'enseignement de l'apôtre).

Mais comment peut-il ajouter : « et ce que tu as entendu de moi *par* beaucoup de témoins » (per multos testes), — non *en présence* de plusieurs témoins (Revision) ou d'un grand nombre de témoins (Oltramare), vu que jamais δια n'a un tel sens[1] — « confie-le à des hommes fidèles » (comme Onésiphore, par exemple) ? (v. 2.)

Avec le génitif la préposition δια signifie *par le moyen de* quelqu'un ; elle peut signifier aussi *à travers des* personnes si elle est suivie, comme ici, d'un pluriel[2]. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux acceptions ne fournit un sens satisfaisant. Et la difficulté serait la même si l'on essayait de rattacher ces trois mots à ce qui les suit.

Il faut considérer d'ailleurs que cette recommandation fait suite à celle-ci : « *Fortifie-toi* dans la grâce qui est en Jésus-Christ, » et que, pour *confier à d'autres* la prédication de l'Evangile, il n'est vraiment pas besoin d'une *force d'âme* particulière ! C'est pour *rendre témoignage soi-même* à la vérité chrétienne qu'il convient de *se fortifier* dans la grâce apportée au monde par Jésus-Christ. Cf. 4 : 17.

De tout cela je conclus que μαρτυρων n'est pas un génitif pluriel, mais un participe présent singulier (μαρτυρῶν), ayant Timothée pour sujet ; et je traduis : « Toi donc, mon enfant, fortifie-toi dans la grâce qui est en Jésus-Christ, et *rendant témoignage*[3] *abondamment*[4] à ce que tu as entendu de moi,

[1] Cf. 1. Tim. 6 : 12.

[2] Cf. Eph. 4 : 6 ; Rom. 15 : 28.

[3] Cf. Apoc. 22 : 20, 16 ; Jean 21 : 24, etc.

[4] Littéralement *par beaucoup* (de mots). Cf. 1 Pierre 5 : 12 (*δι'ὀλιγων*). Hébr. XIII, 22 (*δια βραχεων*). Platon, *Gorgias : δια πολλων λογους ποιεισθαι* (cité par Grimm, à *δια*). Cf. aussi 4 : 2 ; Act. 20 : 7, 9, 11 et Mat. 12 : 34 : De l'abondance du cœur la bouche parle. (Luc 6 : 45) et surtout Act. 2 : 40 : *λογοις πλειοσιν διεμαρτυρατο καὶ παρεκαλει.*

confie-le à des hommes fidèles qui seront capables de l'enseigner aussi à d'autres. *Souffre* avec moi, comme un bon soldat de Jésus-Christ, » etc.

De cette façon, les trois idées : *se fortifier* (moralement), *rendre témoignage* et *souffrir* s'enchaînent dans un ordre logique, tandis que si la seconde manque, il y a une lacune grave dans le développement de la pensée.

Le v. 2 renferme donc deux idées distinctes : 1° rendre témoignage à la vérité chrétienne avec conviction ; 2° confier à des hommes fidèles la charge d'en faire autant. Mais la première ayant été suffisamment exprimée précédemment (1 : 6 ss.), l'apôtre s'est borné ici à la rappeler brièvement et n'a donné qu'à la seconde la forme de l'exhortation.

Remarquez aussi qu'avec le sens que nous lui donnons, διὰ πολλῶν cadre bien avec l'exhortation précédente : *Fortifie-toi....*

Cette exhortation ne fait que reprendre celle du chapitre précédent (1 : 13 : ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας κτλ).

VIII

Soldat, athlète et laboureur (2 : 3-6).

L'apôtre compare ensuite le ministre de l'Evangile à un *soldat* qui, pour plaire à celui qui l'a enrôlé, doit se débarrasser des affaires de la vie, — à un *athlète* qui, pour être couronné, doit lutter selon les règles — et à un *laboureur* qui, pour avoir le premier sa part des fruits, doit travailler.

Les deux premières de ces trois images sont faciles à comprendre, mais la troisième offre quelque difficulté quand elle est rendue comme suit :

« Le laboureur qui travaille doit être le premier à recueillir (?) les fruits. » (Revision.)

Tandis que dans les deux premières l'accent est mis clairement sur le *devoir* du soldat ou de l'athlète, et non sur sa récompense, — il semble que dans la troisième il est mis sur la *récompense* et non sur le devoir [1].

[1] L'ancienne version évitait cet inconvénient en traduisant : « Il faut que le

On évitera cette faute de parallélisme en traduisant : « *C'est le laboureur qui travaille* [1] (et non celui qui est oisif) qui doit être le premier à prendre sa part des fruits [2] » (au moment du repas) [3].

Voilà donc les trois conditions indispensables que doit remplir le ministre de l'Evangile : 1° renoncer aux affaires de la vie, pour ne penser qu'à sa grande et belle tâche, comme un soldat ; 2° lutter selon les règles [4], comme un athlète ; 3° travailler comme un laboureur, du matin au soir et sans relâche.

La gradation est assez visible : renoncement, observation des règles reconnues les meilleures, persévérance dans le travail.

La gradation dans la récompense ne l'est pas moins : *plaire* à Dieu, être *couronné* par lui, être des *premiers* (dans son royaume).

IX

Comprends ce que je dis, etc. (2 : 7-10).

« Comprends ce que je dis ; (tu le pourras) car le Seigneur te donnera de l'intelligence » (v. 7).

Ces mots ne se rapportent pas à ce qui précède, — car il ne faut pas une intelligence exceptionnelle pour comprendre le sens des trois images précédentes, — mais à ce qui suit, qui est en effet assez obscur. Ce que je dis (ὃ λέγω) = donc ce que *je vais dire*, ce que je suis en train de dire, comme ὃ λέγομεν (Act. 21 : 23).

Pour comprendre cela spécialement, il n'est pas nécessaire que Dieu donne à Timothée de l'intelligence *en toutes choses;*

laboureur travaille *avant que* de recueillir les fruits. » Mais l'original ne permet pas de traduire ainsi.

[1] C'est ce qu'a fait Oltramare.

[2] Cf. Act. 2 : 46 ; 27 : 33 ; 1 Cor. 9 : 10, etc.

[3] Il doit être servi le premier, c'est la règle.

[4] En particulier, observer la sobriété (1 Cor. 9 : 25). Cf. les textes cités par de Wette : *οἱ νομίμως ἀθλοῦντες ἐπὶ μὲν τοῦ ἀρίστου τὸν ἄρτον μόνοι ἐσθίουσι κτλ. — εἰ νομίμως ἠθλήσας, εἰ ἔφαγες ὅσα δεῖ κτλ.*

ces deux mots (ἐν πασιν) doivent donc être joints à la phrase suivante [1] :

« En toutes choses (c'est-à-dire en toutes circonstances, même dans les plus tristes, cf. v. 3, etc.), souviens-toi de Jésus-Christ ressuscité des morts, issu de la race de David, selon mon évangile. »

D'après l'ordre des mots, *selon mon Evangile* se rapporte nécessairement à *issu de la race de David*, aussi bien qu'à *ressuscité des morts*. Or ceci exige en effet un peu d'*intelligence* pour être compris. Mais Timothée, « connaissant dès son enfance les saintes Lettres » (3 : 15), n'aura pas eu beaucoup de peine, je pense, à saisir la pensée de l'apôtre.

D'après les prophètes et les psalmistes, une *royauté éternelle et universelle* était promise à la race de David. 2 Sam. 7. Ps. 2. 110, etc.

Dans toutes les circonstances [2], dans *les maux* et les persécutions qui l'assailliront sans doute, Timothée doit donc se souvenir de Jésus le Christ ressuscité, *le fils de David à qui cette promesse* a été faite et en qui elle doit se réaliser. C'est là ce que Paul avait plus d'une fois exposé aux Juifs (Act. 13 : 23, 32 ss.), *la bonne nouvelle* qu'il leur avait annoncée, mais inutilement [3].

La suite fait allusion à ce verset : « Si nous sommes morts avec lui, nous *vivrons* aussi avec lui (allusion à la résurrection de Jésus-Christ) ; si nous supportons l'épreuve, nous régnerons aussi avec lui » (allusion à *Christ* et *issu de la race de David*). Ce qui confirme notre interprétation.

[1] Déjà proposé par Battier (voir le commentaire de de Wette). Dans Act. 20 : 35, au contraire, παντα, inutile et embarrassant au début de la phrase, aurait dû être rattaché à la précédente : « A mes besoins, etc. ces mains ont procuré *tout*. Je vous ai montré que », etc

[2] Cf. 4 : 5; Tite 2 : 9, 10; Hébr. 13 : 4, 18, etc. Cf. aussi ἐν παντι, Phil. 4 : 6.

[3] La version révisée porte : « Souviens-toi que Jésus-Christ, né de la race de David, est ressuscité des morts selon mon évangile », etc. Mais, *né de la race de David* se trouvant dans l'original entre *ressuscité des morts* et *selon mon évangile*, il n'est pas permis de construire la phrase de telle façon que *selon mon évangile* ne se rapporte qu'à la résurrection de Jésus-Christ. Ces mots se rapportent nécessairement à *né de la race de David* qui les précède immédiatement.

X

Pendant que je souffre, etc. (2 : 9).

On traduit généralement le v. 9 d'après la Vulgate (in quo laboro, etc.) : « *Pour lequel* (évangile) je souffre jusqu'à être lié » etc. (Oltramare, Revision, etc.).

Mais jamais ἐν ᾧ n'a signifié *pour lequel* (à cause ou en faveur duquel); et *dans lequel* (évangile) ne peut guère signifier *dans la prédication duquel...* (malgré Phil. 4 : 3; 1 Thes. 3 : 2; 2 Cor. 10 : 14).

Seulement rien ne prouve que ἐν ᾧ se rapporte à l'*évangile.* Je propose de traduire :

« *Pendant que* je souffre jusqu'à être lié comme un malfaiteur, la parole de Dieu n'a pourtant pas été liée [1] *à cause de cela.* »

Pour ce sens de ἐν ᾧ, cf. Jean 5 : 7; Marc 2 : 19; Rom. 2 : 1, etc., et pour ἀλλα au début de l'apodose, cf. 2 Cor. 4 : 16; 5 : 16; 11 : 6; 13 : 4, etc.

Quant à δια τουτο, il fait double emploi avec δια τους ἐκλεκτους, dans la construction ordinaire [2], et le sens n'en est pas clair : est-ce parce que la parole de Dieu n'est pas liée que Paul supporte tout ? Non, c'est *à cause des* élus, c'est-à-dire *en vue* des élus. Mais alors, à quoi bon δια τουτο ? Rattaché à la phrase précédente, au contraire, il en complète heureusement la pensée [3].

La parole de Dieu (qui a promis à David et à sa race une royauté éternelle et universelle) n'a pourtant pas été liée par le fait que son apôtre a été chargé de chaînes !

Il ne s'agit pas ici de la parole évangélique annoncée par Paul et ses compagnons dans l'apostolat (cf. Phil. 1 : 12 ss.), mais de la parole de Dieu prononcée par les prophètes relativement à David et à sa race.

[1] Non est alligatum. Vulg.

[2] Dans 1 Cor. 11 : 10, on trouve le même double emploi avec *δια τους ἀγγελους*. Mais le texte, fort obscur, est vraisemblablement altéré de *διαγγελουσα*.

[3] Déjà proposé aussi par Battier. Voir le commentaire de de Wette.

Débarrassée de δια τουτο, la phrase suivante n'offre plus aucune difficulté : « Je supporte tout à cause des élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est en Jésus-Christ avec la gloire éternelle » (v. 10).

XI

Cette parole est certaine (2 : 11).

« Cette parole est certaine » (v. 11), non celle qui suit : le *car* (γαρ) par lequel elle débute ne le permet pas (cf. 1 Tim. 4 : 9), mais celle qui précède (que les élus obtiendront le salut qui est en Jésus-Christ avec la gloire éternelle). Cette parole est certaine, « *car* si *nous sommes morts* (συναπεθανομεν) avec lui, nous vivrons aussi avec lui » (dans la gloire éternelle), etc. [1].

Il ne s'agit pas ici de la mort physique ou du martyre, comme on pourrait le croire avec la traduction inexacte : « Si *nous mourons* (!) avec lui » (Revision, etc.), mais de la mort *morale* ou au péché (cf. Rom. 6 : 2 ss. ; Col. 3 : 3, etc.), qui *a déjà eu lieu* pour le chrétien, comme le montre l'emploi de l'aoriste indicatif.

La Vulgate n'a pas commis cette double erreur : *nam* si *commortui sumus*, et convivemus, etc.

Les conjonctions ne doivent pas être supprimées, ni les indicatifs aoristes être traduits par le présent, surtout par un présent se rapportant à l'avenir, et à un avenir incertain [2] !

Dans la plupart des autres passages où la même affirmation se retrouve (Tite 3 : 8 ; 1 Tim. 4 : 9 et sans doute aussi 3 : 1, d'après l'analogie des trois autres), elle se rapporte aussi à ce qui précède. Seul 1 Tim. 1 : 15 fait exception,

[1] Le συν de συναπεθανομεν et de συνζησομεν se rapporte à Jésus-Christ (v. 10) ; et εἰ ὑπομενομεν reprend ὑπομενω (v. 10).

[2] Pour traduire ainsi, il faudrait qu'il y eût le futur, comme dans εἰ ἀρνησομεθα (v. 12). — Une faute du même genre a été commise 2 Cor. 5 : 13 : soit que *nous soyons* (!) hors de sens (ἐξεστημεν), *c'est* pour Dieu. Il faut traduire : soit que *nous ayons été* hors de sens (dans une certaine circonstance, comme le prétendent nos adversaires), *c'était* pour Dieu (pour la cause de Dieu), etc.

parce qu'il est suivi de ὅτι : « Cette parole est certaine et digne de toute créance, *que* Jésus-Christ est venu dans le monde pour *sauver* des pécheurs. »

Mais partout dans ces divers textes il est question du *salut* ou de la *promesse de la vie éternelle* ou *de la gloire éternelle.* Voilà ce qui est *certain.*

Il est donc bien peu vraisemblable que 1 Tim. 3 : 1 fasse exception à la règle et affirme du désir d'obtenir une place de surveillant (évêque) dans l'Eglise, ce qui est dit partout ailleurs du salut éternel par Jésus-Christ. Cette phrase devrait donc être rattachée à la fin du chapitre précédent, comme l'ont vu quelques commentateurs.

Cf. aussi Tite 1 : 13 : ce témoignage (celui qui *précède*) est vrai.

XII

Discussions inutiles (2 : 14).

S'il fallait en croire la Vulgate, trop fidèlement suivie par nos versions, jusques et y compris la Revision de 1903, il faudrait « éviter les disputes de mots, (car) elles ne servent à rien *qu'à* la ruine de ceux qui les écoutent » (4 : 14) : ad nihil *enim* utile est *nisi* ad subversionem audientium.

Mais il n'y a rien dans le texte qui corresponde à *enim* ni à *nisi* (μη λογομαχειν ἐπ' οὐδεν χρησιμον ἐπι καταστροφῃ των ἀκουοντων) [1].

On ne voit pas pourquoi les éditeurs ont placé ἐπ' οὐδεν χρησιμον entre deux virgules ; ou plutôt on voit aisément que c'est sous l'influence de la Vulgate.

Rien absolument n'empêche de rattacher ces trois mots *directement* au verbe qui les précède et de traduire : « protestant devant Dieu de ne pas discuter en vue de *rien d'utile,* pour la ruine de ceux qui l'entendent. »

λεγειν ἐπι (avec l'accusatif) est en effet une locution assez usitée (Cf. 1 Tim. 1 : 18 ; Rom. 4 : 9 ; Hébr. 7 : 13 ; Marc 9 : 12, 13), tandis que χρησιμος ἐπι... ne se rencontre pas. Cf. au contraire εὐχρηστος εἰς... (4 : 11).

[1] Pour le sens donné par la Vulgate, il faudrait [ὁ] ἐπ' οὐδεν [ἐστι] χρησιμον [εἰ μη] κτλ.

Au reste, ce ne sont pas « les disputes de mots » (les logomachies) qui sont défendues ici, ce sont les *discussions* (les luttes de paroles sur des questions oiseuses), dont le résultat ne peut être « rien d'utile » ; de telles discussions entre chrétiens font beaucoup de mal à ceux qui les entendent et peuvent causer leur chute, leur *catastrophe* (morale).

Mais il est clair que s'il s'agissait de quelque chose qui pût être utile (χρησιμον), il ne faudrait pas hésiter à discuter (λογομαχειν, lutter *par des* paroles) avec courtoisie, respect et charité, bien entendu, comme il convient à des disciples de Jésus-Christ.

λογομαχειν, *contendere verbis* (Vulg.), *lutter par des paroles* (par opposition à un combat proprement dit), n'a rien d'incompatible avec la profession de christianisme. Qui a plus discuté que saint Paul et que Jésus-Christ lui-même, plus défendu la vérité religieuse et morale contre ceux qui l'attaquaient ou qui la défiguraient (Juifs, judéo-chrétiens, païens, pharisiens, sadducéens, etc.) ?

Les *logomachies*, « les disputes *de* mots » (c'est-à-dire *sur des* mots), n'ont rien à voir ici. Il s'agit de *discussions* ἐπ' οὐδὲν χρησιμον. Fussent-elles encore plus courtoises et charitables, il faut les éviter, précisément parce qu'elles n'ont pour objet « rien qui soit utile », qu'elles ne peuvent donc faire aucun bien, et qu'au contraire elles peuvent faire beaucoup de mal et sont très dangereuses en particulier à ceux qui y assistent.

Pas plus que le verbe d'où il dérive, le substantif λογομαχια (1 Tim. 6 : 4) ne signifie altercatio *de* verbis s. *de* rebus levibus inanibusque (Grimm). Ce mot n'a pas plus un sens péjoratif que ζητησις auquel il est associé [1]. Le défaut condamné là par l'apôtre ne consiste pas à s'occuper de ζητησεις et de λογομαχιαι — il y a parfois des *recherches* et des *discussions* nécessaires, — mais à νοσεῖν περι ζητησεις κ. λογομαχιας, c'est-à-dire à en être malade, à ne s'occuper *que de cela*, à ne plus se posséder soi-même, mais à être possédé, vaincu par

[1] Cf. 2 Tim. 2 : 23. Ce sont les μωρας κ. ἀπαιδευτους ζητησεις qu'il faut écarter, non les ζητησεις elles-mêmes.

ces recherches (ou questions) et ces discussions comme par une *maladie*, de sorte qu'on est incapable de rien faire d'autre. Voilà ce qu'il faut éviter. Mais la lutte *en paroles* (non *sur des paroles* ou sur des mots) c'est-à-dire la discussion, est parfois un devoir. Il faut prendre garde seulement qu'elle soit toujours inspirée *uniquement* par l'amour de la vérité et que l'amour-propre ne vienne jamais s'y mêler pour l'envenimer et l'obscurcir. Car alors ce ne serait plus une simple et loyale lutte de paroles, ce serait une lutte d'amour-propre ou d'orgueil qui, loin de servir la cause de la vérité, ne pourrait que la compromettre.

XIII

Ouvrier pour Dieu éprouvé (2 : 15).

Le v. 15 devrait, je crois, être ponctué comme suit :

σπουδασον σεαυτον δοκιμον παραστησαι τῳ θεῳ ἐργατην, ἀνεπαισχυντον, κτλ.

« Efforce-toi de te montrer toi-même un *ouvrier pour Dieu* [1], éprouvé, *sans honte*, tranchant droit la parole de la vérité. »

En opposition à ceux qui discutent pour des futilités (v. 14), Timothée ne doit pas seulement exhorter solennellement (διαμαρτυρομενος) à ne pas agir ainsi, mais se montrer *lui-même* (à eux ! non à Dieu, qui sait bien ce qu'il en est !)... le contraire de ce qu'ils sont : ouvrier éprouvé *pour Dieu* (= pour l'Evangile 1 : 8 ; cf. 2 Cor. 5 : 13 : *c'était* pour Dieu), n'ayant pas honte (de la vérité), mais au contraire la disant nettement. Cf. Rom. 1, 16 : Je n'ai point honte de l'évangile.

Il n'y a vraiment aucune raison de traduire ἀνεπαισχυντον par *sans reproche* (Revision, etc.). Le verbe ἐπαισχυνομαι signifie *avoir honte*, et dans une épître où il est si souvent employé pour recommander au ministre de l'Evangile de n'en avoir pas honte (1 : 8, etc.), il est étrange de donner à l'adjectif qui en dérive un sens différent, qui n'est d'ailleurs

[1] *Ouvrier* a besoin d'une détermination. 1 Cor. 3 : 9 ; 2 Cor. 6 : 1-4 ; Act. 9 : 37, 38, etc. Cf. v. 3 : un bon soldat de Jésus-Christ.

nullement justifié par la traduction latine : *inconfusibilis* est un homme qu'on ne peut rendre confus. Il est absolument arbitraire d'imaginer qu'on ne peut le rendre confus parce qu'il est sans reproche et encore plus de donner à ce mot ce second sens. Il est bien plus naturel de penser que si on ne peut pas le rendre confus, c'est tout simplement parce qu'il n'a pas peur, parce qu'il est courageux. Cf. Luc 9 : 26, etc.

Et c'est l'idée qu'indique en effet la qualification suivante : tranchant droit (= annonçant *carrément*) la parole de la vérité [1] (sans y aller par quatre chemins).

XIV

Mais évite les profanes vaines paroles (2 : 16 *a*).

Il s'agit de celles des disputeurs ou amateurs de discussions (v. 14), c'est-à-dire de Phygèle et Hermogène et leurs pareils.

Le point devrait être mis *après*, et non avant cette phrase.

Le γαρ qui suit, en effet, n'a pas pour but de motiver spécialement cette dernière recommandation, mais plutôt celles des v. 14 et 15, comme le montre la ressemblance de λογος (v. 16) avec λογομαχειν (v. 14). Et le sujet du verbe προκοψουσιν n'est pas précisément ou uniquement ceux qui s'adonnent aux κενοφωνιας, mais plutôt ceux qui ont l'habitude de λογομαχειν, c'est-à-dire les adversaires mentionnés plus haut (1 : 15) :

« Car (si l'on ne s'y oppose) ils s'avanceront vers plus d'impiété » (= ils s'enfonceront encore plus dans l'impiété, où ils sont déjà).

XV

Le sens de νομη (2 : 16 *b* et 17).

On traduit ensuite d'après la Vulgate : « Et leur parole rongera comme la gangrène » (Revision, etc.). Mais *avoir une pâture* (cf. Jean 10 : 9) qu'on peut ronger, ce n'est pas

[1] Cf. *Tranchez-moi votre discours* d'un apophtegme à la Laconienne. (Molière.)

ronger. Je traduis : « Et leur parole, comme une gangrène, aura pour *pâture ceux dont* sont Hyménée et Philète. »

Il faut effacer le point en haut et considérer νομην comme un second accusatif servant d'attribut au premier.

Il n'est pas admissible, en effet, qu'après avoir dit : *desquels sont Phygèle et Hermogène*, Paul puisse dire des *mêmes adversaires : desquels sont Hyménée et Philète*. Il est question ici d'un second groupe de personnes, dont le premier *fera* aisément *sa pâture*, — parce qu'elles ont déjà mal interprêté la doctrine de la résurrection, en prétendant qu'elle a pour domaine (uniquement) le monde présent et non le monde à venir, — « et ils renversent la foi de quelques-uns ». Les premiers sont des *impies* (v. 16), les seconds plutôt des *hérétiques*.

XVI

Le sceau de l'Eglise (2 : 19).

« Cependant (malgré ces erreurs), le solide fondement de Dieu (= posé par Dieu), c'est-à-dire l'Eglise [1], demeure, ayant ce sceau (= cette marque de sa vérité) que 1° le Seigneur a *connu* [2] (ἔγνω) ceux qui sont à lui (Nomb. 16 : 5. LXX) et 2° (cet ordre :) quiconque nomme le nom du Seigneur, qu'il se tienne loin de l'iniquité (cf. ibid., v. 26) !

C'est-à-dire que l'Eglise réunit ces deux maximes, qui ne sont pas opposées, mais qui se complètent l'une l'autre : d'un côté, la *libre élection* divine (οὓς ἐξελέξατο ἑαυτῷ καὶ προσηγαγετο προς ἑαυτον ibid.), cf. Rom. 8 : 29 ; Eph. 1 : 4 ss. ; Gal. 4 : 9 ; 1 Cor. 8 : 3, etc., et, de l'autre, la nécessité pour ceux que Dieu a connus (et choisis) de s'abstenir de l'iniquité, pour être réellement de ceux que Dieu a connus ; — ou l'union intime, *inséparable*, de la *vérité religieuse* et de la *morale*. Ceux qui ne s'abstiennent pas de l'iniquité montrent par là-même que Dieu ne les a pas connus (et élus).

Ils ont beau prétendre que Dieu les a connus, qu'ils sont

[1] Colonne et base de la vérité. (1 Tim. 3 : 15.)

[2] Non *connaît* (Oltramare, Revision, etc.).

à lui, qu'aucun homme ne peut les exclure de l'Eglise : ils s'en excluent eux-mêmes en s'adonnant à l'iniquité.

Voilà la *double vérité* que l'Eglise maintient et qui est le sceau (la preuve, la garantie) de sa vérité.

Ceux qui abandonnent l'un ou l'autre de ces deux principes (la libre élection divine, ou la nécessité de la pratique de la justice, pour être sauvé) ne reposent pas sur le solide fondement posé par Dieu, c'est-à-dire ne font pas *réellement* partie de l'Eglise.

XVII

Vase d'honneur (2 : 20 et 21).

Seulement, de même que dans une grande maison il y a des ustensiles précieux et d'autres qui ne le sont pas, il en est de même dans l'Eglise (v. 20). Cf. Rom. 9 : 21.

« Si quelqu'un *se purifie lui-même* (il s'agit de ceux qui ont été plus ou moins infectés par l'erreur) *de ceux-ci...* » (v. 21).

ἀπο τουτων doit être masculin (ceux qui sont le sujet de προκοψουσιν, v. 16) et représenter des *hommes*, pour que l'apôtre puisse dire plus loin, en parlant d'une autre classe de personnes qu'il faut éviter : καὶ τουτους ἀποτρεπου, écarte *aussi ceux-ci* (3 : 5).

Si τουτων était neutre, il ne pourrait guère se rapporter qu'à βεβηλους κενοφωνιας (v. 16). Or il ne suffit pas de se purifier (à supposer qu'on en ait besoin) d'un défaut si spécial, pour devenir un vase d'honneur dans la maison de Dieu. Mais ceux qui, après s'être laissé plus ou moins souiller par ces σκευη εἰς ἀτιμιαν, par ces *impies*, *s'en purifieront eux-mêmes*, ils seront des σκευη εἰς τιμην dans la maison de Dieu (dans l'Eglise).

XVIII

Retirés vivants du piège du diable (2 : 25 et 26).

D'après la version revisée, comme d'après la Vulgate, « le serviteur du Seigneur doit instruire avec douceur ceux qui font opposition, dans l'espoir que Dieu leur donnera la re-

pentance pour arriver à la connaissance de la vérité et qu'ils se réveilleront *et se dégageront* (?) des pièges (?) du diable, *par lequel* (!) ils ont été pris pour faire *sa* volonté » (v. 25, 26). (*A quo* captivi tenentur, etc.)

Il est clair que le texte original : καὶ ἀνανηψωσιν ἐκ της του διαβολου παγιδος ἐζωγρημενοι ὑπ' αὐτου εἰς το ἐκεινου θελημα, ne peut pas signifier cela.

« Ayant été pris vivants par lui » signifie manifestement « pris vivants *par le serviteur de Dieu* » (et non par le diable). Les serviteurs de Dieu sont, en effet, des *pêcheurs* d'hommes (Luc 5 : 10, etc.).

Ceux qui font opposition sont tombés dans le piège du diable ; c'est la fonction du serviteur de *Dieu* de les en tirer vivants par un enseignement plein de douceur.

Au lieu d'une virgule, après παγιδος, il en faut deux : après ἀνανηψωσιν et après ὑπ' αὐτου. Pour νηφω εἰς, cf. 1 Pierre 4 : 7.

Je traduis :

« Dans l'espoir que etc., et que, tirés vivants par lui du piège du diable, ils reviendront à la raison (et se tourneront) vers la volonté de celui-là » (c'est-à-dire de Dieu).

ἐκεινου se rapporte à Dieu, comme ἐκεινος à Jésus-Christ, peu avant (v. 12, 13).

XIX

Janné et Jambré.

Après avoir mentionné les *impies* et les *hérétiques*, Paul décrit les égoïstes, les orgueilleux, etc., qui ont une apparence de piété, mais qui en ont renié la force, et en particulier les *intrigants* (3 : 1-9). Ceux-ci sont moins dangereux ; il ne craint pas qu'ils fassent beaucoup de progrès. Leur imbécillité sera bientôt manifeste à tout le monde, comme celle des deux adversaires de Moïse dont parlait la tradition juive.

En hébreu, les noms *Janné* et *Jambré* (Jamré) signifient celui qui *nie* (ou renie) et celui qui *se révolte*. Ce sont des futurs *hiphil* de נוא et de מרה. On sait que le futur servait fréquemment à former des noms propres d'homme : Isaac, Jacob, etc.

XX

Quelles souffrances ! quelles persécutions ! (3 : 2).

« Mais toi, *c'est mon* enseignement *à moi que* tu as suivi » etc. (et non celui des adversaires ou des égarés ou des intrigants dont il vient d'être question).

La phrase s'étend jusqu'au commencement du v. 11 : τοις διωγμοις, τοις παθημασιν. Une phrase nouvelle commence avec οἵα μοι ἐγενετο κτλ.

En effet, il est clair qu'il faut traduire : Quelles persécutions j'ai subies ! (οἵους διωγμους) et par conséquent, immédiatement avant : Quelles (souffrances) me sont arrivées à Antioche, etc. ! (οἵα [παθηματα] μοι ἐγενετο...) (v. 11).

La traduction de la Vulgate est ici excellente : *Qualia* mihi facta sunt Antiochiæ, etc. *Quales* persecutiones sustinui [1] !

Il est regrettable qu'elle n'ait pas été suivie et que la Revision porte encore : « Tu t'es attaché à (?) me suivre dans mon enseignement, etc., dans les persécutions et les afflictions *qui* (*!*) me sont survenues à Antioche, etc. *Ces* (*!*) persécutions, je les ai *toutes* (*!*) supportées », etc.

C'est paraphraser, ce n'est pas traduire. Il y a là, en tout cas, un affaiblissement grave sinon de la pensée, du moins de la forme de la pensée de l'apôtre, qui perd ainsi beaucoup de sa vivacité, par conséquent de sa beauté. Mais la pensée elle-même n'a-t-elle pas été altérée par ce changement? Je les ai *toutes supportées* (ces persécutions), est-ce bien la même idée que : *Quelles persécutions* j'ai supportées ! (ou endurées) ? Oltramare, au contraire, a fort bien traduit : « A quelles souffrances n'ai-je pas été exposé ?... Quelles persécutions n'ai-je pas supportées ? » Ces deux points d'interrogation devraient seulement être des points d'exclamation ; et la négation (qui n'est pas dans le texte) est assez inutile.

[1] On n'a qu'à ajouter ce point d'exclamation. Le neutre *qualia* ne peut se rapporter ni à *passiones* ni à *persecutiones* qui précèdent. Ce n'est donc pas un relatif.

Il n'y a pas d'autre exemple de l'emploi de *οἷος* comme exclamation dans le Nouveau Testament. Mais cet emploi n'est pas douteux : *οἵα κεφαλη*. Quelle tête !... etc. Cf. 1 Thes. 1 : 5 : Vous savez *quels* nous avons été. Luc 9 : 55, etc.

XXI

Demeure dans ce que tu as appris, etc. (3 : 14 et 15).

« Mais toi, demeure dans ce que tu as appris et dont tu as été rendu certain [1], sachant de quelles personnes tu l'as appris et que (?) dès l'enfance », etc. (3 : 14 et 15).

Dans cette phrase, le membre de phrase *sachant de quelles personnes*, etc., a-t-il pour but de motiver l'exhortation ou le verbe ἐπιστωθης (tu as été rendu certain) » ?

Dans l'ancienne traduction empruntée à la Vulgate : « demeure ferme dans les choses que tu as apprises et *qui t'ont été confiées* (et *credita sunt* tibi), sachant de qui tu les as apprises et que », etc., la question ne se posait pas : ce membre de phrase et le suivant ne pouvaient se rapporter qu'à l'exhortation. Mais la traduction latine est fautive : le traducteur a donné à ἐπιστωθης le sens d'ἐπιστευθης (cf. Rom. 3 : 2 ; 1 Tim. 1 : 11 ; Tite 1 : 3).

Avec la traduction correcte, adoptée par la plupart des versions modernes (Oltramare, Revision, etc.), *sachant* etc. (εἰδως κτλ.) peut tout aussi bien, *grammaticalement*, être rattaché à ἐπιστωθης qu'à μενε (demeure).

Reste à savoir laquelle de ces deux constructions est la meilleure, *exégétiquement*, c'est-à-dire laquelle fournit le sens le plus satisfaisant.

Avec la construction ordinaire, le sens est celui-ci : Tu dois demeurer dans ce que tu as appris, etc., parce que 1° tu sais de qui tu l'as appris ; 2° parce que *tu sais* que dès l'enfance *tu sais* (tu connais) les saintes Lettres, qui peuvent (ou qui *pouvaient*) t'instruire (et te guider) vers le salut, par le moyen de la foi en Jésus-Christ.

Or, quel rapport y a-t-il entre cette qualité des saintes Ecritures (instruire *vers* le salut) et la *fermeté* recommandée à Timothée en face des faux docteurs, qui égarent les autres et s'égarent eux-mêmes ?

[1] Cf. 1 Chron. 17 : 14 ; 2 Sam. 7 : 16 ; 1 Rois 1 : 36, etc.

On ne le voit pas. Le rapport, au contraire, est frappant entre cette même qualité et la notion de *certitude*.

Je pense donc qu'il faut traduire : « Demeure dans ce que tu as appris, et dont tu as été *rendu certain,* sachant de quelles personnes tu *l'avais appris* et *parce que* (ὅτι) dès l'enfance tu connais de saintes Lettres, qui *pouvaient* t'instruire (te guider) *vers* le salut par la foi en Jésus-Christ. »

Les deux causes de la *conviction* de Timothée furent 1° la qualité morale des personnes qui l'avaient instruit (Paul et Barnabas, sa mère, sa grand'mère, etc.) ; 2° sa connaissance d'une partie au moins des écrits sacrés, de l'Ancien Testament, qui *pouvaient* être (et avaient été) pour lui, comme pour beaucoup d'autres, un παιδαγωγος εἰς Χριστον (Gal. 3 : 24). On évitera ainsi d'attribuer à l'apôtre une négligence de langage (εἰδως... ὅτι οἶδας, *sachant que tu sais...*) qui serait vraiment bien surprenante.

Il ne s'agit pas ici de la connaissance des Ecritures que Timothée possède actuellement, mais de celle qu'il possédait dès l'enfance, par conséquent *au moment de sa conversion* au christianisme. Le présent οἶδας provient de ce que Timothée *possède* encore, naturellement, cette connaissance des saintes Lettres. Mais le participe τα δυναμενα se rapporte au passé (*imparfait*), non au présent (possunt, Vulg.). Maintenant qu'il est depuis longtemps parvenu au salut par la foi en Jésus-Christ, il est clair que les écrits de l'Ancien Testament ne pourraient plus l'y conduire (σοφισαι εἰς σωτηριαν κτλ.). Mais ils ont contribué à l'y conduire autrefois.

Le verset suivant montre à quoi ils *sont utiles encore* pour le chrétien.

XXII

Toute écriture divinement inspirée (3 : 16).

Il est surprenant que la Revision n'ait pas corrigé le célèbre contre-sens : Toute *l'*Ecriture est divinement inspirée (v. 16). Il est clair que πασα γραφη θεοπνευστος κτλ. ne peut signifier cela. La Vulgate a fort bien traduit : Omnis scriptura di-

vinitus inspirata utilis est ad docendum, etc. Elle a seulement sacrifié le mot *aussi* : « Toute écriture divinement inspirée est utile *aussi* (*καὶ*) pour l'enseignement », etc.

Paul vient de constater que les saintes Lettres pouvaient jadis conduire Timothée au salut par la foi en Jésus-Christ (v. 15). Il ajoute que leur utilité est grande encore, même pour le chrétien : toute écriture sacrée (ou divinement inspirée) n'est pas seulement cela, mais elle est « utile *aussi* pour l'enseignement, pour la répréhension, pour le redressement, pour l'instruction dans la justice », etc.

Voilà la principale utilité des livres de l'Ancien Testament. D'où il est peut-être permis de conclure qu'une écriture sacrée, c'est-à-dire un livre de l'Ancien Testament, est inspiré dans la mesure même où il est utile à l'instruction religieuse et morale et peut contribuer à rendre parfait, préparé à toute bonne œuvre. Ce qui n'y contribue pas n'est donc pas inspiré de Dieu.

XXIII

Selon sa manifestation éclatante et sa royauté (4 : 1).

Au chap. 4 (v. 1), la leçon *καὶ τὴν ἐπιφανειαν κτλ.*, bien que la mieux documentée, ne fournit pas une construction vraisemblable. La traduction : « Je t'en conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ, etc., et *au nom de* son avènement et de son règne » (Oltramare, Revision, etc.) est forcée et sans analogie dans le Nouveau Testament.

κατα τὴν ἐπιφανειαν κτλ. est singulièrement plus conforme au style de saint Paul et du Nouveau Testament en général.

Seulement, à quoi faut-il rattacher ce membre de phrase? à ce qui précède ou à ce qui suit? et que signifie-t-il exactement[1]?

La liaison à ce qui précède fournit une idée assez naturelle : c'est selon (conformément à ou en vertu de) sa royauté (ou de son pouvoir royal) que Jésus-Christ va juger les

[1] La traduction *lors de* son avènement (Oltramare) est bien peu admissible. *κατα* avec l'accusatif, signifie *selon, conformément à....*

vivants et les morts. Cf. « *Alors le roi* dira » (Mat. 25 : 34). C'est parce qu'il est le *Christ* ou le *Fils*, c'est-à-dire le Roi, que Jésus a reçu du Père le pouvoir de *juger*. Cf. Jean V, 22 : 31.

ἐπιφανεια doit être ici à peu près synonyme de βασιλεια, *pouvoir royal* [1].

« Annonce *cette* parole. » Cf. 2 : 11. — Parlant au nom d'un Maître revêtu d'un tel pouvoir, Timothée doit parler avec force, sans crainte, en insistant, enfin avec une pleine autorité. Sachant ce qu'est Jésus-Christ, il doit annoncer sa parole en conséquence, — mais en même temps « avec toute sorte de patience et d'instruction » (v. 2). Il ne faut ni s'impatienter, ni exiger qu'on croie, qu'on se soumette sans avoir compris. *Douceur* et *persuasion* doivent être les compagnes de l'*autorité morale* fondée sur la royauté de Jésus-Christ.

XXIV

Le sens de κνηθομενοι την ἀκοην (4 : 3).

« Car il y aura un temps où l'on ne supportera pas la saine instruction ; mais selon leurs propres convoitises, ils accumuleront pour eux-mêmes des docteurs, κνηθομενοι την ἀκοην, et ils détourneront l'ouïe de la vérité et se tourneront vers les fables » (4 : 3 et 4).

Cette locution a été rendue en français par *ayant la démangeaison d'entendre des choses agréables*. (Ostervald, Revision, etc.) [2].

Seulement κνηθομαι ne signifie pas *avoir une démangeaison*, mais *se gratter* (parce qu'on a une démangeaison) [3], ce qui

[1] Et de δοξα. On peut le rendre par *manifestation éclatante*. Elle a eu lieu d'abord par la résurrection. Cf. 1 : 10. Mais elle se manifestera d'une façon plus éclatante encore dans l'avenir (Tite 2 : 13 ; 1 Tim. 6 : 14 ; 2 Thes. 2 : 8), au jour éclatant (ἐπιφανης) du Seigneur (Act. 2 : 20 = Joël 3 : 4). C'est cette manifestation future qu'il faut *aimer* (v. 8), c'est-à-dire qu'il faut travailler à sa réalisation.

[2] Oltramare : ils s'entoureront (?) de docteurs qui (!) chatouillent agréablement (?) leurs oreilles. Comme si κνηθομενοι se rapportait à διδασκαλους !

[3] Cf. κνηθεσθαι εἰς τας ἀκανθας τα ἑλκη. Aristote (cité par Grimm). Cf. Job 2 : 8.

n'est pas tout à fait la même chose ! La démangeaison en soi n'est pas précisément une chose agréable, mais l'action de se gratter quand on a un endroit du corps qui démange.

Le sens est donc : se grattant l'ouïe (à leur enseignement). En d'autres termes, *assouvissant leur démangeaison d'entendre* (certains enseignements, forts différents de ceux de l'Evangile). On pourrait traduire, en sacrifiant une image peut-être un peu trop réaliste pour le goût actuel : « se délectant l'ouïe », ou : « se délectant à les entendre ».

Le plaisir qu'ils se procureront ainsi sera la satisfaction d'un besoin impérieux : celui d'entendre des enseignements qui flattent leurs *passions* ou *convoitises*, c'est-à-dire des principes de morale *relâchés*.

Il ne s'agit pas d'éloquence, bien entendu ! Mais ces faux docteurs pourraient être *aussi*, naturellement, de beaux parleurs.

On ne se contentera pas de quelques-uns ; on les *accumulera* (= on en augmentera le nombre indéfiniment), afin de pouvoir choisir parmi eux ceux dont les enseignements correspondront le mieux aux convoitises naturelles du cœur humain [1].

XXV

Le sens de *σπενδομαι* (4 : 6).

Inutile de discuter de nouveau ici le sens de σπενδομαι (4 : 6) : je l'ai fait suffisamment dans mes remarques exégétiques sur l'épître aux Philippiens [2]. J'ajoute cependant deux observations : 1° la recommandation d'amener Marc, parce qu'il est utile à l'apôtre pour le ministère (4 : 11), ne s'accorde guère avec le sens tragique qu'on donne généralement à ce verbe. Elle suppose manifestement la même captivité

[1] C'est ce que faisaient, d'après Pascal, certains catholiques de son temps : ils consultaient un grand nombre de casuistes, dans l'espoir d'en trouver un qui jugerait probable quelque maxime relâchée, jugée improbable ou inadmissible par les autres.

[2] *Revue de théol. et de phil.*, 1909, pag. 216-221.

que celle dont Luc dit, à la fin du livre des Actes, que Paul « annonçait le royaume de Dieu et enseignait ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ avec toute liberté, sans empêchement. » Et d'après l'épître aux Philippiens, il s'attendait, l'année suivante, à en être bientôt délivré. Il ne prévoyait donc pas alors sa mort sanglante. 2° L'espoir que Dieu le sauvera de toute œuvre méchante (4 : 18), comme il a été sauvé précédemment d'une gueule de lion, montre qu'il espérait déjà être délivré, comme plus tard, quand il écrivait aux Philippiens. Il ne prévoyait donc pas qu'il allait être immolé. Et en effet, il ne le fut pas, du moins alors. Il dut être mis en liberté au bout des deux ans dont parle le livre des Actes.

Ce verset 6 est intimement uni au précédent par la conjonction *car*, qui ne devrait donc pas être supprimée comme elle l'a été par Oltramare, les reviseurs de 1903, etc. Paul fonde son exhortation à Timothée sur le fait que lui ne peut plus faire ce qu'il a fait si longtemps et qu'il recommande à son disciple de faire à sa place aussi complètement que possible : « *Car* moi, dit-il, déjà je m'*écoule*, et le temps de mon départ est venu », etc.

Il ne s'agit pas là d'une mort violente, mais d'une mort naturelle, provenant des infirmités de l'âge, et qui maintenant ne peut plus tarder beaucoup. Paul était déjà vieux quand il écrivait à Philémon, l'année précédente.

XXVI

J'ai gardé la fidélité (4 : 7).

D'après un texte de l'Apocalypse, où il est question de la patience ou persévérance (ὑπομονη) des saints, de ceux qui gardent les *commandements* de Dieu et la foi de (ou plutôt la fidélité à) Jésus (14 : 12), il faut traduire ensuite : « j'ai gardé (ou conservé) la *fidélité* » [1], plutôt que « j'ai gardé la foi » (4 : 7).

Paul a été *fidèle* (à Dieu, à Christ, à la vérité), pendant le

[1] Cf. 2 : 22 ; 3 : 10 ; Tite 2 : 10 ; 1 Tim. 5 : 12 ; Gal. 5 . 22, etc.

bon combat qu'il livrait contre le monde, et jusqu'à la fin de sa *course*. Il n'a abandonné ni l'un ni l'autre par lassitude ou découragement. C'est le contraire d'ἀτεθειν την πιστιν (Tite 2 : 10).

La foi *comme doctrine* ou même au sens de *confiance* (en Dieu) n'a rien à voir ici.

La ressemblance des verbes τετελεκα, τετηρηκα, n'est certainement pas fortuite.

« Désormais, la couronne de la justice m'est réservée », etc. Le vainqueur dans le *combat* ou à la *course* était *couronné*. Cf. sois *fidèle* jusqu'à la mort (= la fin de la *course*), et je te donnerai la *couronne* de la vie (Apoc. 2 : 10). C'est la même double idée qu'ici ; πιστις a donc ici la même acception que πιστος dans l'Apocalypse : celle de *fidélité* et non de *foi*.

Cf. aussi Jacq. 1 : 12 : « devenu *éprouvé*, il recevra la couronne de la vie » ; 1 Pierre 5 : 1-4 : « Paissez le troupeau de Dieu, etc., et... vous recevrez la couronne inflétrissable de la gloire. »

XXVII

Le manteau laissé à Troas (4 : 13).

Paul avait passé quelques jours à Troas deux ans auparavant, et il en était reparti *à pied* pour Assos (Act. 20 : 7-13). Il n'est pas étonnant qu'il y eût laissé quelques objets dont il n'avait pas besoin alors et trop lourds ou trop encombrants pour un piéton [1]. Pendant son séjour à Césarée, aucune occasion ne s'était présentée de les réclamer. Paul espère que Timothée pourra les lui apporter en venant à Rome (4 : 13).

Cela montre, comme plusieurs autres détails, que l'épître fut écrite au commencement de la première et unique captivité de l'apôtre à Rome.

[1] Il avait alors l'intention d'aller à Rome, après son voyage à Jérusalem. Il pensait sans doute que quelqu'un de ses amis de Troas ou du voisinage pourrait lui porter ces objets en allant le rejoindre dans la capitale.

XXVIII

La première défense de Paul (4 : 16).

Quelle est cette *première apologie* ou défense, dans laquelle l'apôtre se plaint d'avoir été abandonné de tous? (4 : 16). Tout simplement, je pense, celle qui nous est connue par le livre des Actes (chap. 24) [1], quand, accusé par l'avocat Tertulle, il présenta lui-même son *apologie* (v. 10). On comprend alors assez aisément quelle est la *bouche de lion* dont il dit avoir été délivré. Ce rhéteur est sans doute désigné ainsi, — d'après le Psaume 22 : 22, — à cause de la *violence* de ses accusations.

Il faut seulement admettre que Timothée avait quitté l'apôtre avant ce moment-là et que, par conséquent, les épîtres aux Colossiens et à Philémon, écrites au nom de Timothée aussi bien que de Paul, et sans doute aussi celle aux Ephésiens, furent composées au début du séjour à Césarée.

Les παντες qui l'ont abandonné ne sont pas identiques aux παντες οἱ ἐν τῃ Ἀσια (1 : 15). Ce sont vraisemblablement des personnes qui auraient pu, si elles avaient voulu, l'aider dans son procès, c'est-à-dire les τινες ἀπο της Ἀσιας Ἰουδαιοι, qui, d'après Actes 24 : 19, *ne se présentèrent pas* devant le tribunal de Félix, qui, par conséquent, *abandonnèrent* l'accusé, tandis qu'ils auraient dû venir déclarer qu'en réalité ils n'avaient rien à dire contre lui, que l'agitation, soulevée par eux d'abord, provenait d'une erreur (21 : 27-29).

Voilà ce que ces Juifs d'Asie auraient dû avoir le courage de déclarer hautement et ce qu'ils n'avaient pas fait. Paul apprend à Timothée qu'aucun d'eux ne s'est présenté devant le tribunal pour dire ce qui s'était réellement passé. Un tel témoignage aurait suffi évidemment à le justifier aux yeux

[1] Il y en eut une seconde (25 : 8) et une troisième (26 : 1 ss., 24). Paul ne parle que de la première, parce que c'est alors seulement que les Juifs d'Asie auraient pu, s'ils l'avaient voulu, intervenir utilement en sa faveur. Il y en avait eu une autre à Jérusalem, au moment même où il fut pris (22 : 1), et même une seconde (chap. 23). Mais il s'agit sans doute de la *première à Césarée après le départ de Timothée.*

du gouverneur romain. Il pouvait donc bien dire qu'ils l'avaient *abandonné*.

Mais il tient compte des circonstances atténuantes : c'étaient des Juifs ; comme lui-même jadis, ils étaient dans l'ignorance [1] ; ils avaient du zèle pour Dieu, mais un zèle inintelligent [2]. Et il ajoute : « Que cela ne leur soit point imputé ! » Comme Jésus avait dit : Père, pardonne-leur ! — et Etienne : Ne leur impute point ce péché !

Cette allusion au procès de Césarée montre aussi que l'épître est du commencement de la captivité romaine.

XXIX

Le sens de *παντα τα ἐθνη* (4 : 17).

Mais comment l'apôtre peut-il ajouter : « Mais le Seigneur m'a assisté et fortifié, afin que l'Evangile fût pleinement annoncé par moi et que *tous les Gentils* (*toutes les nations* παντα τα ἐθνη) *l'entendissent ;* et j'ai été délivré », etc. (4 : 17) ?

Toutes les nations étaient-elles donc à Césarée (ou à Rome, peu importe) dans la salle du tribunal, pour l'entendre ? ou les quelques personnes qui étaient là : juges et soldats, peuvent-elles être appelées *toutes les nations* (*omnes gentes*) ?

Le texte grec est heureusement susceptible d'une autre traduction. Dans παντα τα ἐθνη, παντα ne se rapporte pas nécessairement à τα ἐθνη.

Je traduis : afin que... les Gentils (ceux qui étaient là, naturellement [3], et non ceux qui n'y étaient pas) entendissent *tout*, c'est-à-dire tout ce que j'avais à dire. Cf. 2 : 10 ; Phil. 2 : 14 ; Tite 1 : 15 ; 2 Cor. 6 : 10, etc.

La Vulgate aurait dû traduire *omnia* au lieu d'*omnes*. Ce sens convient bien mieux que l'autre dans le contexte : à la suite du membre de phrase « afin que l'Evangile fût *pleinement annoncé* par moi » on s'attend à ce que le suivant exprime le résultat de cette *pleine* exposition de l'Evangile, et non une idée toute différente. Le *résultat* de cette *pleine*

[1] 1 Tim. 1 : 13. — [2] Rom. 10 : 2. — [3] Félix, Tertulle, etc.

prédication fut que les païens qui étaient là *entendirent tout.* Cette seconde idée complète heureusement la première.

Il y a un rapport intime entre ce texte et ceux des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens où Paul demande à ses lecteurs de prier pour lui, « afin qu'il puisse annoncer le mystère du Christ (ou faire connaître le mystère de l'Evangile) et le manifester, comme il faut qu'il en parle » (Col. 4 : 3; Eph. 6 : 19, 20). Comme il était prisonnier quand il écrivait cela, l'occasion qu'il espérait ne peut guère avoir été que sa comparution devant un tribunal. Eh bien, ce qu'il désirait pouvoir faire quand il écrivait aux Colossiens et aux Ephésiens, il l'avait fait depuis quelque temps au moment où il écrivait à Timothée.

D'où il résulte que les trois épîtres à Philémon, aux Colossiens et aux Ephésiens furent écrites avant la première défense ou apologie de l'apôtre et la seconde à Timothée quelque temps après ces mêmes « apologies » et que Timothée l'avait quitté à Césarée, avant sa comparution devant Félix (Act. 24), rappelé sans doute en Asie Mineure par des circonstances de famille qui nous sont inconnues [1].

XXX

J'ai laissé (?) Trophime malade à Milet (4 : 20).

Comment enfin, prisonnier depuis deux ou trois ans, l'apôtre a-t-il pu écrire : « *J'ai laissé* Trophime malade à Milet » (4 : 20), comme s'il avait, peu de temps auparavant, passé à Milet ? Cette traduction provient aussi de la Vulgate : Trophimum autem *reliqui....*

Heureusement qu'on peut traduire aussi : *ils ont laissé*

[1] Peut-être la maladie ou la mort de sa grand'mère et de sa mère, car la manière dont l'apôtre parle de ces deux femmes (« la foi qui *a habité* d'abord en ta grand'mère Loïs et ta mère Eunice » 1 : 5) indique qu'elles n'étaient plus en vie au moment où il écrivait cette lettre. L'aoriste ἐνῴκησεν ne peut s'expliquer autrement. Les larmes de Timothée (1 : 4) devaient alors être causées à la fois par la douleur de la séparation et par les tristes nouvelles qu'il avait reçues et qui le forçaient à partir.

(ἀπέλιπον) Trophime, etc., et donner comme sujet à ce verbe (non les amis de Paul venus à Rome, dont il n'a pas été question dans ce qui précède, mais) *les personnes mentionnées immédiatement avant*, non Eraste, naturellement, puisqu'il était resté à Corinthe, mais Prisca, Aquila et Onésiphore.

Ces trois personnages qui étaient à Rome (1 : 16 ss.; Rom. 16 : 3), étaient partis avec Eraste et Trophime. Eraste les laissa à Corinthe, d'où il était originaire (Rom. 16 : 23). Trophime, qui était d'Ephèse (Act. 21 : 29) comme Onésiphore, y retournait avec eux ; mais ils furent obligés de le laisser à Milet, malade, sans doute pas très gravement [1]. Paul devait l'avoir appris à Rome par un message des voyageurs ; et il en informa Timothée, parce qu'il pensait probablement qu'il était utile que Timothée le sût, pour pouvoir agir en conséquence.

Tel est, je crois, le vrai sens de ce passage, dont on a voulu faire un argument, et même un argument décisif (!), contre l'authenticité de l'épître [2].

C'est, en réalité, un argument des plus forts en faveur de son authenticité.

Cette interprétation va nous permettre, je crois, de comprendre pourquoi l'apôtre ajoute : « Efforce-toi de venir avant l'hiver », — demande qui semble au premier abord absolument isolée dans le contexte et qui pourtant doit se rattacher de quelque façon à ce qui précède, car elle ne peut être reliée à ce qui suit.

Paul a déjà recommandé à Timothée de venir le rejoindre à Rome au plus tôt (v. 9). Ici il lui recommande de venir *avant l'hiver*. C'est donc cette expression qui doit avoir été suggérée à l'apôtre par ce qu'il vient d'écrire.

Or, si c'était l'apôtre qui eût laissé Trophime à Milet, avant de venir à Rome, on ne voit pas à propos de quoi il aurait, immédiatement après avoir écrit cela, fait une telle recommandation à Timothée. Mais si ce sont les compagnons de

[1] Cf. les ἀσθενειαι de Timothée (1 Tim. 5 : 23).

[2] Voir *Encyclop. des sciences relig.*, art. *Pastorales* (Aug. Sabatier).

voyage de Trophime qui l'ont laissé à Milet malade, à la suite d'une *longue et fatigante* traversée, on voit aisément à la fois la cause probable de sa maladie et la raison de la recommandation qui suit. Paul ne veut pas que son cher disciple s'expose, en venant à Rome, aux fatigues et aux dangers d'une navigation trop tardive, dont il avait fait lui-même, plus d'une fois[1], et récemment encore, l'expérience (Act. 27).

La recommandation est d'autant plus naturelle que Timothée n'avait pas une forte constitution et souffrait d'indispositions (ἀσθενειας) fréquentes (1 Tim. 5 : 23). Pour éviter qu'il soit malade (ἀσθενοῦντα), comme Trophime, pendant la traversée, l'apôtre l'engage à faire en sorte de partir avant la mauvaise saison.

C'est un trait de plus à ajouter au tableau de l'affection de Paul pour ses amis.

[1] 2 Cor. 11 : 25, 26.

AUGUSTIN ET LE DOGME

PAR

ED. LOGOZ

pasteur à Baulmes (Vaud).

En 390, écrivant contre un rationalisme impie qu'il ne se flatte nullement de convaincre, Augustin posait en principe que le christianisme est la seule religion vraie, et que seule l'Eglise catholique, épandue sur toute la terre, en était l'organe authentique. Puis il définissait la doctrine officielle en ces termes :

La source de cette religion est l'histoire et la prophétie des dispensations temporelles de la divine Providence pour le salut, la réforme et la préparation du genre humain à la vie éternelle. Cette religion est-elle embrassée par la foi, alors une vie nouvelle éclôt sous l'action des préceptes divins, purifie l'âme et la rend capable de saisir les réalités spirituelles, qui ne sont ni passées, ni futures, mais qui jouissent d'une immuable pérennité : c'est le Dieu unique lui-même, Père, Fils et Saint-Esprit. Dans la mesure où, dans cette vie, il lui est permis de comprendre cette Trinité, toute créature raisonnable, animale et corporelle admet sans l'ombre d'un doute qu'elle tient de cette Trinité créatrice le principe de son être, sa forme et son rang [1].

Cette déclaration est curieuse à plus d'un titre. Par sa date elle nous montre Augustin aux prises avec le dogme central

[1] *De vera religione*, 7.

de l'Eglise tout au début de sa carrière religieuse. Elle montre en outre, qu'il avait pour s'y rallier certaines dispositions mentales, indépendamment de la foi implicite. C'était l'esprit du temps. Nous avons là en effet, de la part du nouveau docteur chrétien, une première tentative, peut-être inavouée, d'interpréter le grand mystère de piété dans le sens du néoplatonisme et de le rendre accessible à ses contemporains. Sans s'en douter, il obéissait, comme les premiers ouvriers du dogme, à la loi qui pousse les hommes de haute culture à situer leur foi religieuse dans leur conception générale du monde et à réaliser avec la synthèse de leurs connaissances l'unité de leur vie morale. On appelait cela il y a quelque cinquante ans l'accord ou le conflit de la foi et de la raison; c'est aujourd'hui le duel de la religion et de la science; au temps d'Augustin et depuis trois siècles déjà, c'était la combinaison de la foi et de la philosophie. Il n'y a dans ce domaine rien de nouveau sous le soleil et il s'agit toujours d'incorporer la religion à une explication totale du monde et de l'histoire. Si la religion dans son essence ne change pas, l'intelligence de l'univers et de l'histoire se modifie et progresse incessamment. Or la tâche de la théologie consiste à les mettre au point à un moment donné de l'évolution. Les croyants apeurés et figés dans l'illusion que leur credo est l'expression éternellement exacte du christianisme ont beau répéter que la religion, la science et la philosophie n'ont rien à démêler ensemble. C'est là une erreur grossière, quand ce n'est pas un aveu d'impuissance ou pire encore, l'écho d'une secrète incrédulité. Leurs adversaires sauront toujours leur rappeler que l'esprit humain n'est pas à compartiments étanches.

L'ancien dogme, tel qu'Augustin l'a formulé ci-dessus, tel qu'il se survit encore dans le catholicisme et le protestantisme orthodoxe, n'est que la mise au point de la foi chrétienne et de la mentalité grecque à l'époque des grands conciles. Le rude labeur de pensée des premiers siècles de l'Eglise, d'abord provoqué par le mystère de la personne du Christ, a abouti au dogme central de la Trinité, synthèse des

postulats de la foi et de la philosophie régnante. A ce double titre, il devait rendre compte de l'existence du monde, de l'histoire et de la rédemption.

Avant d'étudier l'attitude d'Augustin en face d'une doctrine déjà revêtue du sceau officiel, c'est-à-dire cristallisée et incontestée, mais si condensée et si à l'étroit dans sa formule qu'elle laissait toujours le champ libre aux interprétations, je voudrais m'arrêter un instant au problème des origines et apporter quelques précisions à la thèse célèbre : le dogme est une adaptation du christianisme à l'esprit grec.

Une histoire détaillée de la genèse de la doctrine trinitaire serait ici un hors-d'œuvre. Outre qu'elle se confondrait avec l'histoire de toute la théologie primitive, elle n'aurait de valeur scientifique qu'à la condition d'être copieusement documentée et étayée par la critique rigoureuse des textes. Mon propos se borne à résoudre cette question préalable : Comment et sous l'action de quelles idées le monothéisme ombrageux de l'Evangile s'est-il métamorphosé en ce polythéisme subtil que décèlent le catholicisme et le protestantisme traditionnel ?

§ 1.

Sommet et aboutissement suprême d'une évolution religieuse plus que millénaire, Jésus apparaît d'abord comme l'héritier des grands prophètes de sa race. Il demeure dans leur ligne, et s'il les dépasse souverainement, c'est qu'il les accomplit. (Mat. 5 : 17.)

Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple : voilà la première impression qu'il fit sur ses contemporains.

Or le caractère *sui generis* de la religion de l'Ancien Testament, ce qui la distingue immédiatement de toute autre, c'est son monothéisme absolu. Non que le principe de l'unité divine ait été spontanément insufflé à l'âme de la race par la monotonie du désert, comme le pensait Renan, ou que l'esprit sémite soit monothéiste d'instinct. Quand la tribu hébraïque émerge des brumes de la préhistoire et commence

son ascension religieuse au souffle révélateur, son monothéisme est d'abord tout local. Les Hébreux ne doivent pas souffrir la cohabitation et la rivalité de plusieurs divinités. (Exode 20.)

On ne conteste pas encore leur pluralité, mais on leur assigne des sphères d'influence particulières, hors desquelles leurs titres sont sans valeur. Israël a son Dieu, chaque nation voisine a le sien ou les siens. On imagine même qu'ils peuvent se supplanter. Il paraît naturel qu'en changeant de nationalité ou en émigrant on passe d'un dieu à un autre (Ruth). Ce monothéisme national n'était donc pas exclusif du polythéisme. Moloch et Baal sont dieux chacun chez soi, comme Jahvé est le seul Dieu d'Israël.

On voit que cette sorte de féodalité divine n'a rien de commun avec les panthéons des races aryennes. Ce monothéisme inférieur eut la vie longue. L'histoire religieuse des monarchies hébraïques n'est que l'histoire de la lutte séculaire de Jéhovah et des dieux étrangers sur la terre d'Israël. C'est peu à peu, sous l'influence de la révélation prophétique, que le monothéisme universel dans l'espace et dans le temps devint le caractère essentiel de la religion juive. A la venue du Christ cette évolution était depuis longtemps achevée.

Voici un autre trait non moins important à noter. La religion primitive à laquelle se souda la révélation était à base nettement anthropomorphique. Les esprits superficiels se scandalisent de voir ce caractère original persister jusqu'au terme de l'histoire religieuse d'Israël. Or loin de nuire au développement spirituel de la race, cet anthropomorphisme lui était infiniment favorable, et même indispensable. L'établissement de la religion de l'esprit était à ce prix. Pour féconder l'ensemencement des germes divins, pour restaurer ou pour faire éclore dans l'âme de la créature l'image de Dieu, la religion devait d'abord concevoir Dieu à l'image de l'homme. Si grossière que fût à l'origine cette représentation du divin, elle était la condition du progrès de la spiritualité. Aussi Dieu n'est-il jamais, chez les Hébreux, la personnification des forces de la nature, comme en Egypte, en

Phénicie et en Babylonie. Jahvé se manifeste sans doute dans la nuée d'orage, dans le vent qui passe, dans les éclats du tonnerre, la fulgurance des éclairs, et en général dans tous les phénomènes impressionnants. Il les provoque, les domine et s'y cache ; mais il ne se confond jamais avec *ses messagers*. L'Eternel est un Dieu vivant, personnel, actif, passionné, un *Dieu fort et jaloux*, qui menace et punit, se repent et laisse fléchir sa justice devant sa miséricorde, fait des serments et des alliances. Il regarde vivre les hommes, descend sur la terre et s'y promène, veille à ses intérêts et aux intérêts de son peuple.

Cette religion, dominée par l'idée d'un contrat entre un souverain et son peuple, pouvait devenir un libre commerce entre le fidèle et son Dieu, et finalement la révélation d'un lien filial entre le Père des esprits et l'enfant de la poudre prenant conscience de soi comme individualité personnelle. Avec les grands prophètes cette sublime pénétration s'annonce, et le Dieu d'Esaïe est presque le Dieu de Jésus-Christ. La révélation biblique est ainsi de nature purement religieuse et morale. Le foyer d'où elle rayonne se trouve dans les régions du cœur et de la conscience.

Rien de plus étranger à la philosophie que la religion juive et le christianisme primitif. Il est remarquable que les spéculations cosmogoniques, ces premiers bégaiements de la raison humaine en quête d'une interprétation de l'univers, font presque entièrement défaut dans l'Ancien Testament. La cosmogonie de la Genèse est un récit d'emprunt ou une tradition importée par les ancêtres de la race. La piété juive s'est bornée à l'enrichir d'un sens religieux nouveau. Les graves problèmes des origines ou des rapports de Dieu et du monde, toutes ces énigmes qui aiguillonnèrent si tôt la curiosité des sages en Inde et en Grèce, émeuvent médiocrement les prophètes hébreux. Si par aventure ils les soupçonnent, ils les tranchent par des affirmations religieuses et ne les soumettent jamais à des explications intellectuelles. Le seul livre de l'Ancien Testament où l'esprit critique projette quelques lueurs est le livre de Job. Encore est-ce à

propos d'une question morale. Pour résoudre le redoutable problème soulevé dans ce drame poignant de la souffrance du juste, l'auteur demeure d'instinct sur le terrain de l'expérience morale, alors qu'un philosophe grec aurait tenté une solution métaphysique.

L'Eternel a créé le monde directement, *au souffle de sa bouche;* les cieux et la terre sont *l'ouvrage de ses mains.* Il agit à la façon d'un ouvrier puissant et gouverne en monarque absolu. Si nous voulons comprendre la mentalité naïve des vieux auteurs sacrés, il convient de prendre au sens premier leur langage réaliste où nous ne voyons plus que des symboles nécessaires à la pauvreté de nos moyens d'expression.

L'idée d'une création *ex nihilo* est absente des plus anciens documents de la révélation, et dans le sens où l'entendent les dogmaticiens, je crois bien qu'elle est étrangère à toute la Bible. Les mots que nous traduisons par *créer* (עָשָׂה, בָּרָא dans la Genèse) signifient proprement façonner, organiser, et laissent sous-entendre la préexistence d'un substratum cosmique.

Le concept du néant qui devait rendre compte de l'existence du monde matériel en sauvegardant l'absoluité et la transcendance du principe créateur, mais qui complique si étrangement ce qu'il doit expliquer, est de pure origine grecque. Il repose sur l'hypothèse d'un dualisme irréductible de la matière et de l'esprit. Le néant fut ce quelque chose d'obscur, que la raison spéculative des philosophes chrétiens devait placer à la base du monde créé, et sur quoi le Créateur agit, si l'on ne voulait pas que la substance du monde se confondît avec la substance de la divinité.

Le spiritualisme grec n'avait pas d'autre issue pour échapper au panthéisme, qui, de quelque nom qu'il se pare, finit toujours par donner la main au matérialisme, dès qu'on pose en principe l'antinomie de la matière et de l'esprit.

Les hommes de la Bible ne paraissent pas avoir eu la moindre idée de ce redoutable problème.

Leur Dieu est un Dieu tout près, sensible au cœur, imma-

nent à l'âme du juste comme à l'univers tout entier, qu'il remplit de sa présence.

Selon la sagesse grecque Dieu est immanent ou transcendant au monde ; pour l'âme religieuse d'Israël, il est l'un et l'autre.

Cette digression n'est pas le hors-d'œuvre qu'on pourrait croire et je ne perds pas de vue ma question préalable : comment le monothéisme ombrageux de la Bible est-il devenu le polythéisme subtil qu'implique le dogme? Nous venons de poser un jalon. En caractérisant la religion des nabis d'Israël en opposition au monothéisme métaphysique des philosophes, nous pouvons prévoir que ces deux courants spirituels, en mêlant leurs eaux au second siècle de notre ère, féconderaient une mentalité nouvelle, et que de la fusion de la piété évangélique et de la pensée grecque sortirait le dogme. Nous aurons tout à l'heure à nous en expliquer avec plus de précision.

Sans doute j'aurais pu ne pas insister sur le monothéisme rigoureux des prophètes, car aucun théologien contemporain, à quelque école qu'il se rattache, ne songerait à fonder la doctrine trinitaire sur l'Ancien Testament. Reste le Nouveau Testament. Ici un scrupule m'arrête : c'est la crainte d'être mal compris. On a pu dire des théologiens, et en général de tous ceux qui disputent sur des matières abstraites, qu'ils s'attardent à des querelles de mots. Rien n'est plus vrai. Soit qu'ils tombent d'accord ou se contredisent, ils sont fréquemment complices ou victimes d'insurmontables équivoques. Au cours des grandes controverses religieuses des premiers siècles, par exemple, on a vu des adversaires irréconciliables rallier leurs conceptions particulières à une formule commune, et donner le spectacle d'une unanimité illusoire, car sous les mêmes termes on peut entendre des choses différentes et parfois contradictoires. La plupart des dogmes sont des *formules de concorde* que la lassitude imposa aux désaccords persistants.

Comment en irait-il d'autre façon? *Nul ne peut voir Dieu et vivre,* dit un passage célèbre de l'Ancien Testament. Cet aveu

d'impuissance conserve toute sa force s'il s'agit de traduire en langue intelligible cette vision intérieure de Dieu qui s'appelle la piété chrétienne. Aucune idée de Dieu ne correspond exactement au sentiment qu'elle veut exprimer, et la religion se survit, non par la permanence des doctrines, mais par l'engendrement ininterrompu d'états d'âme identiques. La vie religieuse toutefois, dès qu'elle cesse d'être individuelle, ne va jamais sans doctrine, et cela en vertu d'une double nécessité. Faire du prosélytisme et communiquer sa foi par la parole implique pour le croyant l'impérieux besoin de se l'expliquer d'abord à soi-même, et de plus, pour la rendre accessible aux autres, la nécessité interne d'en montrer la convenance à toutes les aspirations d'une époque. La genèse du dogme ecclésiastique ressemble ainsi au processus de condensation d'une nébuleuse dont la piété serait le noyau solide entraînant à sa suite et cherchant à s'incorporer les éléments mouvants fournis par la culture générale du temps.

Partant du principe que nul, pas même le génie religieux, ne saurait sauter hors de son ombre et se soustraire aux influences du milieu, la critique historique s'est ingéniée à isoler dans les documents originaux du christianisme ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas, ce qui dans l'enseignement du Christ est apport du passé et ce qui est vraiment nouveau. Ces recherches compliquées et toujours un peu vaines ne nous arrêteront pas. Notre enquête peut également négliger les problèmes relatifs aux origines et à l'authenticité des livres du Nouveau Testament. Il s'agit uniquement dans la présente étude de se mettre au clair sur le sens et la portée des déclarations de Jésus, touchant sa propre personne et ses relations avec Dieu. Cela seul nous importe et cette distinction entre la parole du Christ historique et l'enseignement des apôtres ne surprendra personne, si l'on veut convenir que celui-ci est déjà une interprétation. Les épitres, celles de saint Paul en particulier, renferment des rudiments de dogmatique. Sans rien perdre de leur valeur religieuse, elles ne peuvent prétendre à la valeur documentaire des

évangiles synoptiques aux yeux de l'historien. Les écrits johanniques eux-mêmes, sans en excepter l'évangile, occupent aussi une place à part. Que cet évangile soit de Jean ou non[1], le Christ qu'il fait parler n'est plus tout à fait celui des synoptiques, un Jésus *vivant* dans sa pleine humanité; c'est un Christ *vécu*, un être intermédiaire entre la terre et le ciel, entre le Messie de la Galilée et le Christ glorifié de saint Paul. Il est naturel d'accorder une estime particulière aux trois premiers évangiles et de chercher dans ces chroniques naïves le portrait le plus vraisemblable du Christ historique et le témoignage authentique qu'il s'est rendu à soi-même.

Le fondateur du christianisme entre en scène à l'âge de trente ans. Jusqu'alors, sauf les merveilleux récits de la naissance et l'épisode de la fête de Pâques, sa vie demeure enveloppée d'impénétrables ténèbres.

Le silence des disciples est à cet égard moins significatif que celui du Maître. Pas un mot de lui, pas une allusion ne projette la moindre lueur sur la jeunesse de celui qui remplira les siècles de son nom et créera une humanité nouvelle. C'est un inconnu, un être obscur dont on ne sait rien sinon qu'il est sorti du petit peuple et qu'il a grandi dans la demeure d'un charpentier besogneux.

Tel il est encore quand il apparaît brusquement aux côtés de Jean-Baptiste. Selon toute vraisemblance il avait dû se mêler depuis quelque temps déjà aux familiers du rude prophète. Celui-ci l'avait reconnu et salué comme un envoyé d'en haut, au moment du baptême, sans pourtant avoir deviné sa messianité[2]. La pauvreté de nos sources et informations ne permet pas de savoir comment Jésus prit conscience de sa mission et dans quelle mesure le vif mouvement reli-

[1] A la lumière de l'histoire, les questions d'authenticité qui préoccupent si fort la critique biblique paraissent oiseuses et insolubles, parce que l'ancienne littérature chrétienne jusque vers l'an 150 a totalement ignoré l'importance de cet ordre de connaissances.

[2] Mat. 3 : 11-15 ; Marc 1 : 7-11 ; Luc 3 : 15-20, comparez avec Mat. 11 : 2-4 ; Marc 2 : 18, et Luc 7 : 19.

gieux provoqué par Jean lui facilita la prise de possession de sa haute dignité. L'arrestation du Baptiste et l'émoi qui en fut la conséquence dispersèrent la petite confrérie des baptisés[1]. Par là s'explique la retraite de Jésus au désert et la période de courte, mais cruelle incertitude que trahissent les récits de la tentation. Vite ressaisi et, semble-t-il, avec la certitude grandissante quoique inavouée encore d'être Celui qui devait venir, il gagne la Galilée où commença la prédication du Royaume. Dès lors, sa destinée se déroule, rapide et tragique. Après l'idylle galiléenne, c'est le drame judéen qui se dénoue sur une croix. Jésus meurt, laissant à une poignée de disciples, avec le dépôt de son enseignement, une impression de sa personne d'une telle puissance qu'elle devient en eux un principe de vie nouvelle, et d'une telle capacité de rayonnement qu'elle se reproduira indéfiniment au sein de l'humanité.

Au regard de l'histoire pure, Jésus est un homme dans la plénitude de notre nature, et sa vie, sauf la perfection morale qui la magnifie, ne se distingue pas de celle d'un prophète. Quant aux miracles dont il marqua son passage ici-bas, il est d'une apologétique caduque d'en faire état pour prouver sa divinité. Remarquables, il est vrai, par leur abondance, les miracles évangéliques n'ont pas un caractère plus surnaturel que les signes de puissance attribués aux hommes de Dieu de l'ancienne alliance (Moïse, Elie, Elisée).

L'enseignement du Christ est le prolongement de celui des prophètes. D'après son propre témoignage, il est venu non pour abolir ou remplacer, mais pour accomplir la loi, c'est-à-dire les révélations de ses devanciers[2]. Rien ici d'absolument nouveau. Qu'il s'agisse des vérités d'ordre moral ou des vérités proprement religieuses, il innove moins qu'il ne prolonge et achève l'œuvre des anciens nabis.

Jésus cependant ne veut pas être réduit à la taille d'un prophète. Il revendique une place et un rôle incomparable parmi les envoyés d'en haut. Non content de greffer son

[1] Mat. 4 : 12; Marc 1 : 14 ; Luc 4 : 14.

[2] Mat. 5 : 17.

message sur les espérances messianiques de ses contemporains et d'accepter le titre de Messie, il s'est fait reconnaître en qualité de Fils de Dieu[1]. Les théologiens d'extrême gauche et le libéralisme outrancier s'évertuent à infirmer ou à solliter les textes pour faire disparaître cette prétention inouïe. A ce jeu comme à celui des adversaires du surnaturel, qui dissolvent les miracles de Jésus au creuset de distinctions subtiles et d'ingénieuses explications, on ne réussit qu'à mutiler l'Evangile. Les textes sont trop nombreux, en vérité. Il y a bien un peu de flottement et un manque déplorable de précision dans la foule des témoignages rendus à la divinité du Christ par les écrivains du Nouveau Testament. L'historien impartial n'en peut négliger la valeur documentaire. Sous les incertitudes des textes particuliers, il constate un double fait d'ordre général. C'est d'abord l'impression vraiment surnaturelle que produisit la personnalité du Christ sur ses disciples. C'est en outre la nature de la foi qu'il inspire, c'est leur conviction unanime que le pâle crucifié du Calvaire est le Seigneur de gloire, le vainqueur de la mort et le vivant aux siècles des siècles. Nous sommes ici en présence d'un phénomène sans égal dans l'histoire. Sans vouloir indiquer nos préférences dogmatiques, nous recherchons simplement si la filialité divine revendiquée par Jésus et reconnue par ses premiers témoins doit être comprise dans le sens du dogme trinitaire, tel qu'Augustin nous en a livré la formule en tête de ce chapitre. Autrement dit, le Christ s'est-il présenté comme l'incarnation de Dieu, mais de Dieu dans la plénitude de ses attributs et tel que l'âme moderne le conçoit après dix-neuf siècles de pensée religieuse ? C'est un problème de psychologie ethnique et d'histoire.

Nous disions tout à l'heure que la théologie d'extrême gauche ne pouvait sans violence éliminer du Nouveau-Testament les textes relatifs à la divinité de Jésus-Christ. La théologie d'extrême droite n'a pas moins de mal à s'accommoder des témoignages plus probants encore en sens contraire et

[1] Mat. 16 : 16.

surtout du fait de l'humanité complète du charpentier de Nazareth. La théologie tout court est née précisément du besoin de comprendre la coexistence de Dieu et de l'homme dans une même personne. Elle s'attelait à une tâche impossible. Le problème que les Pères grecs croyaient avoir résolu pour jamais s'est finalement montré insoluble. Il l'est en effet si on lui conserve ses deux prémisses traditionnelles, je veux dire l'idée de Dieu et l'idée de l'homme élaborées par la pensée hellénique. Jésus-Christ n'a pas fait de théologie. Le sentiment qu'il avait de son union avec le Père ne s'est pas traduit devant sa raison comme un mystère. Il ne s'est pas demandé comment le Tout-Puissant pouvait le remplir de sa présence ou le revêtir de lumière et de force; il ne s'est pas demandé davantage comment un homme de chair et de sang nouait avec Dieu des relations si intimes. D'après nos sources les plus sûres, les évangiles synoptiques, Jésus n'est pas allé au delà de sa propre expérience religieuse. Le témoignage qu'il se rend à lui-même est l'expression d'un état d'âme et non d'une doctrine. L'originalité de son Evangile ne gît nullement dans la nouveauté de ses vues dans le domaine moral et religieux; elle est dans la grande expérience inaugurale qu'il apporte à l'humanité. Ce fut, dans une âme de cristal et par un privilège mystérieux, la révélation immédiate de la paternité de Dieu à l'égard de l'homme et de la filialité de l'homme vis-à-vis de Dieu. Cette relation étant d'ordre purement religieux, la paternité de Dieu et la filialité de l'homme ne sauraient s'entendre que dans un sens religieux. L'une comme l'autre se réalisent seulement dans l'union des volontés et des cœurs. La paternité de Dieu se révèle dans une mystique effusion d'amour protecteur et de sainte énergie, inspirant au Fils l'abandon de soi dans l'amour obéissant et une confiance victorieuse de toutes les contingences de la vie. Cette expérience initiale demeure le secret de Jésus-Christ et le mystère de sa personne. Elle est la *gratia Christi*, comme disent les Pères, l'onction divine qui fit de lui la greffe rédemptrice sur le vieux tronc de l'humanité. Car toute pareille au germe vivant qui a le don de se

multiplier indéfiniment, l'expérience religieuse de Jésus est d'une telle fécondité qu'elle va se renouveler dans l'âme des disciples de génération en génération. Le salut de l'homme en dépend, et désormais la *gratia per Christum* sera le fruit d'un contact personnel entre le pécheur et le Sauveur, et non une adhésion à une doctrine religieuse. Premier né entre plusieurs frères, Jésus-Christ est Fils de Dieu dans un sens unique et source vivante de l'humanité restaurée, parce que toujours et partout la vie chrétienne jaillira de l'impression produite par sa personne.

L'Evangile suppose ainsi une parenté naturelle entre Dieu et l'homme, mais une parenté morale. (Parabole de l'enfant prodigue.) Quant à une parenté métaphysique ou d'essence, il est inutile de s'en informer auprès de Jésus-Christ. La réponse à une foule de questions que nos habitudes d'esprit posent avec une force irrésistible et qui font le tourment de l'âme moderne ne trouve aucune place dans son enseignement. Ce sont précisément les énigmes à propos desquelles les penseurs chrétiens ont le plus disputé. Quelle est par exemple l'idée de Dieu qui cadre le mieux avec l'Evangile? Qu'est-ce que l'homme et qu'est-ce que le monde matériel dans leurs mutuels rapports avec le Créateur? Les notions philosophiques engendrées par la réflexion, celle de fini et d'infini, de mutabilité et d'immutabilité, de transcendance et d'immanence sont étrangères à l'Evangile. Nous savons très bien ce que Jésus a *senti* et *vécu;* nous ignorons ce qu'il a pensé. Il n'a formulé aucune idée de Dieu.

Le Père est pour lui avant tout l'Etre intérieur, la Personnalité toute-puissante qui l'anime, et, comment dirai-je? une Présence *ineffable*, un Esprit sensible à l'esprit humain. Il est Seigneur du ciel et de la terre, il domine et vivifie toutes choses sans se confondre avec rien. En nous apprenant à prier : « Notre Père qui es *aux cieux*, » Jésus veut qu'on discerne l'action continue et même la présence de Dieu dans la parure de la fleur, dans l'insouciance instinctive de l'oiseau aussi bien que dans les drames de l'histoire ou les mouvements de l'âme humaine. Après cela ne demandez pas à

l'Evangile de résoudre la contradiction que nous apercevons ou que nous plaçons dans le double principe de l'immanence et de la transcendance de Dieu. Ce n'est plus un problème d'ordre religieux, et ce problème, ni le Christ ni ses disciples immédiats ne paraissent l'avoir entrevu. L'Evangile fait appel à la volonté; il est pur sentiment, intuition directe, effusion de lumière et de vie, et non matière à raisonnements compliqués ou à démonstrations intellectuelles.

Aussi ne surprend-on jamais chez Jésus le trouble de pensée qui décèle toujours le désaccord, inévitable entre les certitudes de l'expérience religieuse et les instances de la raison quand cette dernière réclame les titres de la foi pour les passer au crible. C'est avec une égale sérénité que ses premiers témoins ont affirmé l'humanité évidente et la filialité divine de Jésus, pour traduire l'impression laissée par sa personnalité et les titres glorieux qu'il avait revendiqués. Saurons-nous jamais avec précision quelle portée avait pour eux la notion de Fils de Dieu? Je ne pense pas. Car entre eux et nous il y a autre chose qu'une différence de race et la distance des siècles, il y a l'écart de deux mentalités incapables de se pénétrer complètement.

Cette conclusion court le risque de créer une équivoque qu'il importe de dissiper. L'Evangile étant une révélation de vie dont Jésus-Christ est la source, la piété d'autre part se réduisant dans son principe à une prise de possession mystique de l'âme humaine par l'Esprit de Dieu, le christianisme s'adapte à toutes les races, à tous les temps et à toutes les âmes, s'il est vrai que le besoin religieux ne change pas. Seule l'interprétation du fait chrétien pourra varier et par conséquent le dogme qui en est la formule caduque.

Après ce préambule il nous reste à voir quels sont les facteurs qui ont présidé à l'élaboration de la doctrine chrétienne, au fil de l'histoire[1].

[1] Les lecteurs qui croient découvrir le dogme trinitaire tout formé dans l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres m'accuseront sans doute d'avoir passé comme chat sur braise à travers les textes. Je n'en ai pas entrepris la discussion pour une foule de raisons. D'un côté je ne fais pas ici une étude de théologie

§ 2.

Outre son enseignement et l'exemple de sa vie, avons-nous remarqué, et plus encore que tout cela, Jésus avait laissé au petit groupe de ses fidèles l'incomparable impression de sa personne. C'est par là que sa mission fut autre chose que le prolongement du prophétisme hébreu, et qu'il devint le vivificateur d'une humanité nouvelle. Sa mort lamentable et l'effondrement des espérances un peu vulgaires que son messianisme avait fait naître rendirent plus active encore au cœur des disciples cette empreinte du Maître. D'abord ils acquirent l'inébranlable certitude que le sépulcre n'avait pu garder une telle proie et que la mort n'avait pas de prise sur la grande victime du sacerdoce. On sentait que l'action mystique qu'il continuait à exercer n'avait rien de commun avec le souvenir des êtres les plus chers ou avec l'influence posthume des sages. Dématérialisée, sa présence était aussi réelle qu'au temps de son douloureux pèlerinage. Sa personne devenait ainsi un mystère, le mystère de piété dont parle l'apôtre, et qui devait tôt ou tard solliciter l'ardente méditation des croyants. La première génération chrétienne s'y exerça déjà. La foi était alors une sorte de rêve magnifique et l'attente fiévreuse du très prochain retour du Christ[1]. Les prophéties relatives aux souffrances et à la glorification du Messie avaient reçu leur accomplissement. Maintenant le plan de Dieu se dévoilait. La tribulation des fidèles était l'effet d'une volonté supérieure. Au creuset de l'épreuve le Seigneur épurait son peuple et faisait sortir de la masse impure de l'Israël rebelle la nation sainte, la sacrificature royale, l'Israël de la nouvelle alliance qui régnerait bientôt avec

biblique, et d'autre part j'ai visé à ne pas durcir sous le poids de nos préjugés dogmatiques ce qui constitue l'Evangile, c'est-à-dire la vie nouvelle en Dieu, cet état d'âme chrétien qui suppose et supporte avec sérénité des principes en apparence inconciliables. On dira peut-être que ce n'est pas là faire de l'histoire, fût-ce en raccourci, mais de l'impressionnisme. Je ne cache pas que tel fut un peu mon propos. Car l'impressionisme avec ses lignes sans contours arrêtés peut être quelquefois plus vrai que l'histoire critique.

[1] Act. 1 : 6; ibid 1 : 17-25.

Christ. La grande crise, le suprême triage qui devait coïncider avec l'établissement du royaume de Dieu approchait. Saint Paul lui-même pensait voir ces grandes choses[1]. Comme plus tard, vers l'an 1000, on se désintéressait des affaires et des intérêts d'un monde qui allait disparaître en donnant naissance à un ordre de choses nouveau. On méprisa en particulier la propriété individuelle et on fit un essai de communisme[2]. L'enthousiasme pieux, nourri de telles perspectives, enfantait des prodiges de renoncement, et jamais sans doute les hommes n'approchèrent davantage de la perfection évangélique. Il s'est toujours formé et il se forme encore en marge des grandes Eglises des groupements éphèmères d'âmes simples dont les conceptions naïves rappellent celles de la première communauté chrétienne. C'est la certitude d'être le petit troupeau du Seigneur exposé à la fureur des loups pour un peu de temps; c'est la même ferveur religieuse où la piété la plus pure se marie aux fantaisies d'une imagination échevelée. Il y eut ainsi dans l'Eglise primitive une floraison extraordinaire d'apocalypses, de visions prophétiques du royaume à venir. Dans cette littérature les idées chrétiennes se distinguent encore malaisément des idées juives.

L'attente du règne messianique se fondait en effet sur l'Ancien Testament. La foi des pères subsistait intacte dans l'âme des disciples. Leur christianisme était encore un monothéisme rigoureux, et pour eux, l'alliance de la grâce comme celle de la loi se fondait sur le principe de la théocratie absolue.

En attendant la parousie on éprouvait le besoin de savoir ce qu'était devenu le Christ, où il était réellement, ce qu'il faisait. Sa présence spirituelle et son action mystique ne pouvaient suffire à des âmes simples, incapables de s'élever à la pure notion de l'esprit et dont l'imagination était surexcitée par l'espérance fébrile du Royaume. Les uns se représentaient le Christ glorifié assis à la droite de Dieu, d'autres

[1] 1 Cor. 1 : 7; 15 : 51; Philip. 4 : 5; 1 Thess. 1 : 10; 4 : 15-18.
[2] Act. 4 : 32-37.

le faisaient descendre au séjour des morts poursuivant son œuvre rédemptrice parmi les générations défuntes. Tous en tout cas l'entrevoyaient couronné de gloire et de puissance. Dès maintenant il était Seigneur (κυριος). Ce titre correspondait à la dignité dont le Père l'avait investi en vue de sa fonction de Messie-Roi et il désignait aussi par anticipation sa royauté elle-même. Pour ces premiers croyants restés juifs à tant d'égards l'idée nationale n'avait rien perdu de sa vivacité. Le règne de Jésus conservait pour prototype la royauté davidique, il serait une restauration d'Israël sous l'égide du parfait Serviteur de Dieu. Christ, l'homme de Nazareth, le Messie promis et venu dans l'humiliation accomplir l'œuvre du Père, est bien le Fils de David et le Fils de Dieu. Mais on ne songeait nullement à l'identifier avec Dieu. Sa royauté elle-même n'est pas un héritage de naissance; il l'a conquise par le travail de son âme. Le Père l'a élu et choisi, il lui a délégué par grâce spéciale une souveraineté qui en droit n'appartient qu'au Très-Haut, comme autrefois au temps de Saül et de David.

Nous sommes loin, on le voit, de la Parole faite chair du prologue de Jean et de la seconde personne de la Trinité.

Toutefois l'idée théocratique et foncièrement juive de la souveraineté divine déléguée à un représentant visible ne devait pas servir de point de départ à la christologie adoptienne seulement. Elle ne servira pas moins dans la suite la cause de la théologie adverse. La pensée grecque, en s'élevant de la notion étroite de la théocratie juive à celle d'une monarchie universelle dans l'espace et dans le temps, fera du Fils et non du Père le principe actif et l'éternel ordonnateur du monde.

D'après les évangiles synoptiques et le livre des Actes, l'enseignement des apôtres immédiats et du plus ancien groupe chrétien sur la personne du Christ fut donc un complex de vues très imprécises et d'intuitions purement religieuses, dont la dominante est l'idée d'un Messie d'origine pleinement humaine, de l'homme idéal qui a réalisé à la perfection la parenté spirituelle de la créature et du Créateur dans

l'ordre moral, le seul où cette parenté soit concevable. Dieu l'a dès lors élevé à la dignité de Fils, et c'est en cette qualité qu'il manifestera bientôt sa messianité triomphante.

En face de cette christologie s'en élabora une autre qui en était presque la contre-partie. La première se fonde sur l'humanité naturelle et intégrale de Jésus qu'elle exalte jusqu'à en faire un être céleste, dépouillé de toutes les contingences charnelles et revêtu d'une nature supérieure par la puissance de son Père. La seconde postule au contraire la présence originelle d'un principe surhumain chez le prophète de Nazareth. La vie de Jésus ne se présente plus ici comme une ascension et la conquête d'une vie supérieure, mais comme la dégradation temporaire et l'anéantissement d'un être divin dans la personne de Jésus. L'ancêtre de cette christologie est saint Paul, l'homme qui, le Maître excepté, domine le siècle apostolique. Il surgit brusquement dans l'histoire du christianisme, et du premier coup il y joua le rôle prépondérant. A peine a-t-il connu Jésus et peut-être par ouï-dire seulement, d'après une allusion fort obscure[1].

Au reste, sauf un petit nombre de notes brèves jetées dans ses lettres et deux lignes du livre des Actes, ses antécédents nous échappent. Les inductions tirées de nos maigres sources ne sont que des hypothèses passablement aventureuses sur la vie et la formation intellectuelle de cette personnalité d'exception jusqu'au moment où elle lia sa destinée à celle de Jésus-Christ dans le monde. Les disciples hésitèrent d'abord à accueillir le nouveau converti et à reconnaître son apostolat. Il n'était pas de leur famille. En face de ces Galiléens sortis de la plèbe, sans culture, dont toute l'éducation s'était faite aux pieds de Jésus, Saul de Tarse paraissait d'une classe étrangère et presque d'une autre race. D'ailleurs, ce pharisien fanatique et hier encore persécuteur, ce Juif de la Diaspora grandi au contact de la civilisation grecque, où avait-il connu le Christ et quel Evangile était le sien? Saint Paul releva le gant. Il avait son Evangile, égal

[1] 1 Cor. 9 : 1.

sinon supérieur à celui des douze en vérité éternelle, un Evangile reçu par révélation directe du Christ glorifié[1]. Force est bien d'admettre que son enseignement se distingue de celui des témoins de la première heure et que son message a une originalité propre, puisqu'il l'affirme hautement[2]. Premier en date et chef de file des grands convertis, nature violente et excessive, il devint chrétien par révolution et non par évolution lente. Quoiqu'on puisse penser de la crise mystérieuse qui, sur la route de Damas, abattit cet orgueilleux pharisien dans la poussière, il s'est senti un homme entièrement renouvelé par l'intervention soudaine dans sa vie et dans son âme d'une puissance surnaturelle. Sa doctrine (car saint Paul a une doctrine, une γνωσις, c'est-à-dire le propos de se rendre compte de sa foi et de la légitimer) ne fut dès lors qu'une incessante variation sur un thème unique : *Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi.* Ici ce n'est plus l'impression laissée par un homme à d'autres hommes, ni la vivante pénétration d'une âme par une autre âme, ni la contagion de l'exemple ou la religion du souvenir, ni l'empreinte lumineuse d'une vie divine sur d'autres vies. Saul de Tarse n'a rien éprouvé de cela, à l'inverse de ses collègues qui ont vécu dans l'intimité du Christ historique. Son expérience religieuse est autre : une puissance invisible, active, toujours présente l'a envahi. Son nom? C'est tour à tour la grâce, l'Esprit, l'Esprit de Christ, l'Esprit de Dieu, Christ ou le Saint-Esprit tout court.

Ces termes étaient déjà usuels dans l'Eglise. Or qu'on lise les épîtres du grand apôtre ou les autres écrits du Nouveau Testament, la même perplexité arrête l'historien s'il s'agit de formuler l'exacte signification de ces premières gnoses chrétiennes. Je viens de relire l'œuvre entière de celui qu'on a appelé le premier théologien de l'Eglise. On entrevoit bien chez lui un effort de pensée et de logique qu'on chercherait en vain chez les autres auteurs évangéliques. Mais cette pensée nous déroute par ses inconséquences et nous sentons

[1] Gal. 1 : 11-12.

[2] Rom. 2 : 16.

que sa logique n'obéit pas aux lois de nos propres cerveaux. La raison en est que nous introduisons dans les problèmes religieux, de par notre constitution mentale, des préoccupations ontologiques et métaphysiques qui échappaient aux croyants primitifs. Saint Paul, par exemple, insiste avec force sur l'unité et la spiritualité de Dieu[1]. Logiquement le monothéisme appelle la subordination du Fils, du Christ-Esprit, le seul que l'apôtre veuille connaître et prêcher[2], car dans l'homme cloué sur la croix il adore l'anéantissement volontaire d'un être céleste. En maints passages en effet il place le Rédempteur sous la dépendance du Père[3]. Selon la préface de l'épître aux Romains, Jésus, issu de race humaine, est *devenu* Fils de Dieu[4]; il est présentement encore assujetti à Dieu et siège à sa droite[5], au sommet de la création, mais sans se confondre avec le Créateur. Mais voici, mêlées aux premières, toute une série de déclarations qui absorbent le Fils dans le Père ou les identifient. Après avoir dit qu'il y a un seul Dieu et Père de qui procèdent toutes choses et pour qui nous sommes, il ajoute : *et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et nous sommes par lui*[6]. Il est puissance et sagesse de Dieu, image du Dieu invisible. Enfin le déconcertant passage aux Colossiens : *Toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui*[7]. Ce sont là des textes qu'il est malaisé de mettre d'accord. Il en est de même de la notion et du rôle du Saint-Esprit. Saint Paul avoue que le mystère de piété sera toujours une folie pour la sagesse du monde, mais il ajoute aussitôt que cette folie est la suprême manifestation de la sagesse de Dieu. Nous sentons que les difficultés soulevées par sa gnose et dont certains contradicteurs lui demandaient raison n'existaient pas pour lui, et que la logique n'inquiétait pas sa foi. Celle-ci se fondait en effet sur une expérience religieuse d'une telle force qu'elle avait métamorphosé sa vie. C'était l'expérience d'un Christ

[1] 1 Cor. 8 : 6 ; Rom. 1 : 18. — [2] 2 Cor. 5 : 16.
[3] 1 Cor. 3 : 22; 1 Cor. 11 : 4 ; 15 : 28. — [4] Rom. 1 : 3-4. — [5] Rom. 8 : 2.
[6] 1 Cor. 8 : 6; Philip. 2 : 6-11, etc. — [7] Col. 2 : 9.

postexistant dont la grâce l'avait terrassé. La postexistence d'un tel être n'implique-t-elle pas sa préexistence?

Quoi qu'il en soit, le problème christologique, tel que saint Paul l'a posé, déborde déjà le cadre des conceptions primitives et amorce les futures spéculations. Son Christ, immanent à l'âme du fidèle et transcendant au monde, est un Dieu qui s'est anéanti sous une enveloppe humaine pour recouvrer enfin ses attributs divins. Dans l'épître aux Colossiens, avant le texte inquiétant où la plénitude essentielle de la divinité du Christ est proclamée[1], l'apôtre a pris soin de mettre ses lecteurs en garde contre la philosophie. Il connaissait donc la puissance de séduction de la sagesse grecque. Un demi-siècle auparavant, le juif-alexandrin Philon, contemporain de Jésus, avait tenté de réconcilier la révélation biblique et la philosophie grecque régnante. Celle-ci, épurée par l'effort créateur des maîtres, inclinait vers une fusion du moralisme panthéïste du stoicisme et de la spéculation platonicienne. Elle obéissait au mouvement général des esprits et devenait tout doucement une religion appropriée aux besoins d'une élite intellectuelle que le polythéisme vulgaire ne satisfaisait plus.

La critique impitoyable des écoles sceptiques, aux trois derniers siècles avant l'ère chrétienne, avait eu un effet assez inattendu[2]. En ruinant les audacieux systèmes des grands philosophes, elle avait ramené l'attention sur le problème de la connaissance, mis en suspicion les facultés humaines et préparé la voie à l'idée de révélation. Philon, que la culture grecque avait détaché du judaïsme orthodoxe et de ses formes nationalistes sans le faire renoncer à la foi des pères, crut trouver l'accord foncier de la religion de l'Ancien Testament et de la philosophie naturelle dans la théorie du λογος. Son système devint ainsi un syncrétisme philosophico-religieux qui aspirait à résoudre un double problème, le problème métaphysique des rapports de Dieu et du monde, cher à l'in-

[1] Col. 2 : 9.

[2] Nouvelle Académie : Arcésilas (318-244) : Carnéade (215-130) ; Enesidème de Cosse (début de l'ère chrétienne).

tellectualisme des Hellènes, et le problème religieux dans le sens de la révélation biblique. Mais en prenant pour point de départ de sa spéculation l'axiome du dualisme de Dieu et du monde, il trahissait déjà l'esprit de la révélation au profit de Platon. Son Dieu est une idée, une abstraction forgée en opposition avec toute réalité sensible. C'est la notion d'un être qui ne serait ni limité, ni fini, ni matériel, ni passager, ni changeant comme l'univers visible, et qui pourtant doit le produire et le dominer. Reste à expliquer comment ce Dieu intervient dans l'espace et dans le temps; comment il se détermine et devient l'auteur de l'univers sans s'y absorber et tout en conservant son absoluité transcendante. Platon avait répondu par l'ingénieuse doctrine des idées et du monde intelligible qui servait de pont entre Dieu et le monde sensible, celui-ci n'étant que l'ombre projetée sur le néant par celui-là, et celui-là étant le reflet de l'Idée suprême ou de Dieu.

Aristote à son tour s'attaquait à la grande énigme du pourquoi des choses. Son génie réaliste réhabilitait la matière. L'idée pure n'a aucune réalité en soi et le monde intelligible de Platon est une chimère. L'être concret est toujours la réalisation d'une forme ou idée dans la matière. Ces deux principes loin d'être opposés ainsi que le statuait Platon aspirent à s'unir et de cet attrait ou de cette commune aspiration à l'être est sorti l'univers, de toute éternité. Aristote, il est vrai, était obligé par la logique de son système, de supposer l'existence d'un premier moteur qui mît en branle la machine universelle. C'est un Dieu-Force plus encore qu'Intelligence suprême.

Le rationalisme du Lycée voisine ainsi avec le panthéisme du Portique. Zénon et ses disciples n'auront guère qu'à mettre en marge de leur philosophie la transcendance inutile du Dieu d'Aristote et le stoïcisme aura vu le jour. Immanent au monde qui est son corps et dont il est l'âme, Dieu est un être vivant, partout présent, omniscient. Sa Providence bonace et impassible ne s'émeut de rien. Le stoïcisme est presque une religion; il ne manque guère à son Dieu que la personnalité.

Quand le platonisme commença à refleurir aux environs de l'ère chrétienne, le crédit de la science pure était bien près d'être épuisé. On ne demandait plus guère à la philosophie que des points d'appui pour la morale ou des raisons de croire. L'élite de la société gréco-romaine s'était ralliée à l'éthique stoïcienne, qui demeure la plus noble expression des besoins moraux de l'âme antique. Par malheur, la métaphysique ou, si l'on veut, la dogmatique du Portique était puérile ou grossière. On revint donc peu à peu aux brillantes envolées de la spéculation platonicienne. Sur la base du pragmatisme moral de l'école stoïcienne s'édifiait une nouvelle sagesse, dont Philon fut à son heure le porte-parole autorisé. Un vague monothéisme flottait dans les âmes. Mais puisque la vérité suprême s'était sans cesse dérobée aux recherches les plus audacieuses de l'esprit humain, on avait fini par conclure que Dieu est suprarationnel et inaccessible, à moins qu'il ne se révélât lui-même. Philon avait réponse à tout. Le Dieu du mosaïsme, d'après lui, est ce Dieu lointain, caché, inaccessible et rigide entrevu par les philosophes. Le λογος issu de ce premier principe en est la Révélation surnaturelle, documentée dans l'Ancien Testament. L'interprétation allégorique le découvre dans cet Esprit de Dieu qui couvait sur les eaux primitives, dans la Sagesse des Proverbes, etc. Il est Fils de Dieu, principe et âme du monde, et même le monde lui-même. Tout cela n'est pas très clair.

Mais il faut relever ici deux choses essentielles. D'abord le rôle cosmologique attribué au λογος, fils de Dieu. Ensuite l'idée que la religion est une philosophie révélée.

Saint Paul a-t-il connu Philon ? C'est improbable au dire des meilleurs historiens. Le λογος de Philon n'est jamais assimilé au Messie et l'idée d'une rédemption est chez lui tout à fait secondaire.

D'ailleurs saint Paul et l'auteur du quatrième évangile ont très bien pu emprunter à des sources plus rapprochées leur notion de la préexistence du Christ. A défaut de philosophie originale, le génie juif avait enfanté toute une littéra-

ture idéaliste dont l'imagination et la piété avaient fait les frais et qui jouissait d'une autorité presque canonique. Les auteurs d'apocalypses et les rabbins, dans leur ardeur à exalter les gloires nationales, en vinrent à les doter d'une sorte d'éternité idéale. Les grands hommes et les choses sacrées n'ont été que la manifestation concrète de célestes modèles préexistants dans le plan de Dieu dès le commencement du monde. Les patriarches, Moïse, Elie, le tabernable, le temple, Jérusalem, le peuple d'Iraël ont ainsi *leur double* dans les cieux, à l'abri des contingences terrestres. Le Messie à venir lui-même existe déjà ou plutôt préexiste réellement. Siméon ben Lakisch disait que 2000 ans avant la création du monde la loi existait déjà. Dans un écrit juif cité par Origène, on mettait dans la bouche du patriarche Jacob cette étrange déclaration :.... *Je suis, moi Jacob, le premier-né de tous les êtres vivants que Dieu devait animer* [1].

La faveur populaire s'attachait à ces fantaisies pieuses qui consolaient des tristesses de la servitude et ravivaient l'espérance. Si la terre était dure à fouler, le ciel judéen était doux à contempler avec ses lumineux fantômes, ses légions d'anges et la théorie des esprits intermédiaires entre Dieu et les hommes. Une riche mythologie s'était ainsi formée depuis la captivité, non par génération spontanée (le sol de la Palestine était trop aride), mais par l'ensemencement de germes venus de tous les points de l'horizon grâce aux échanges internationaux. Ainsi, au moment où le monothéisme révélé allait s'élancer à la conquête du monde, il était lui-même menacé à son point d'attache. Les disciples de Jésus n'avaient qu'à suivre un chemin déjà ouvert pour rencontrer le Christ préexistant, un δευτερος Θεος. Il n'y a pas encore de Trinité au premier siècle, du moins dans le sens du dogme. Mais le terrain de culture est tout préparé pour cela. Saint-Paul, le quatrième évangile (à supposer qu'il soit antérieur à l'an 100), la première épître de Pierre et celle aux Hébreux, l'Apocalypse ont même commencé les semailles.

[1] Voir Harnack *Dogmengeschichte* I, et sa riche documentation ; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, pages 815 et suivantes.

S'il faut s'étonner de quelque chose, ce n'est pas de l'infiltration des idées de préexistence et de divinité essentielle du Messie dans quelques écrits sacrés, c'est de l'admirable sobriété du Nouveau Testament à cet égard.

Parvenu à ce point de notre enquête, avant de quitter le premier siècle, recueillons nos épis et déposons sur le lien vide notre première javelle.

Les résultats acquis jusqu'ici ou, si ce mot est trop prétentieux, les certitudes qui découlent de nos recherches, se résument dans les propositions suivantes.

Le Dieu unique de l'Ancien Testament est avant tout la Source de la Vie. La Vie est son essence même. Quoique la piété juive ait adoré en Jéhovah l'auteur de toutes choses, c'est moins la cause suprême que le grand Vivificateur des créatures que les auteurs sacrés saluent dans le Très-Haut. De cette notion maîtresse découlent les attributs divins: la spiritualité en opposition à la chair ou matière considérée comme substratum inerte en soi, la personnalité c'est-à-dire encore la vie à sa plus haute expression, la volonté sainte et la force consciente, enfin et surtout l'idée de révélation. Dieu se révèle en donnant la vie.

Entre les créatures, l'homme se distingue par l'intensité et la qualité de la vie qu'il a reçue. Outre le souffle de vie qui anime sa chair, l'Esprit de Dieu lui a communiqué en propre l'esprit de sagesse et d'intelligence qui le rend capable de participer à la vie supérieure des Elohim, de recevoir la révélation et de communier avec le Dieu-Esprit. Il y a donc une parenté naturelle entre l'homme et Dieu, mais une parenté d'ordre spirituel et moral[1]. C'est trop peu dire. Au sens de la prophétie, cette parenté d'origine est susceptible de devenir plus étroite par la pénétration mutuelle de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu. L'avénement du Messie marquerait la réalisation de la pleine harmonie entre la volonté de l'homme et celle du Tout-Puissant.

L'onction divine conférerait à l'Elu, en outre de la perfec-

[1] Psaume 8, le texte classique.

tion morale, la faculté d'épanouir les virtualités magnifiques dans l'ordre de l'intelligence et de la puissance qui permettraient à l'homme d'étreindre son rêve de grandeur et de félicité. Chez une race dont la mission fut d'affirmer la suprématie de l'ordre moral, il était naturel qu'on cherchât dans la sainteté le secret de toutes les supériorités, et spécialement de la puissance surnaturelle qui libérerait la créature de toutes les fatalités de sa condition. La Judée attendait d'une effusion de l'Esprit-Saint dans un homme prédestiné, ce que Rome espéra du déploiement de la force, et ce que notre temps escompte des progrès de la science. L'idéal ne change pas. C'est toujours l'ambition de magnifier la Vie humaine, et l'attente d'un Libérateur. Déjà notre génération est à genoux devant les grands chimistes, ces prophètes du génie miraculeux qui créera la vie et s'en rendra maître.

Or Jésus, d'après son propre témoignage dans les évangiles synoptiques, ne s'est pas attribué une grandeur qui excédât ces virtualités magnifiques de la nature humaine. Il est le Fils de Dieu pour l'unique et suffisante raison qu'il a été l'homme parfait, le *premier né entre plusieurs frères.*

Trois siècles après sa venue, la doctrine orthodoxe, formulée par les représentants officiels de l'Eglise, reconnaissait dans la personne du Rédempteur une incarnation de Dieu lui-même, c'est à dire un être hors de l'humanité réelle.

Nous venons de prendre position devant le problème. Nous avons montré qu'à sa source, mais à sa source seulement, chez le Christ, la religion chrétienne est une affaire entre l'âme et Dieu. Les certitudes religieuses reposent sur des expériences *sui generis*, et non sur les données du savoir intellectuel. L'Evangile n'est ainsi solidaire d'aucune philosophie ni d'aucune science. Jésus pas plus que ses disciples immédiats ne semblent avoir eu la moindre préoccupation des choses que nous rangeons sous ces rubriques. De là découle une conséquence importante. N'étant lié à aucun système particulier, ni à aucune conception scientifique de la nature, le christianisme pourra s'adapter à n'importe quelle

philosophie (à moins qu'elle n'ait un parti-pris irréductible d'irréligion), à toute culture et à toute race, sans en partager la destinée éphémère et sans rien perdre de sa propre vertu.

Il s'adapte incessamment et aujourd'hui encore l'effort de la pensée chrétienne, au dire des esprits les plus clairvoyants, doit tendre à trouver le parfait accord de l'Evangile avec la philosophie régnante de l'évolution, c'est-à-dire à élaborer une dogmatique qui réponde aux éternels besoins des âmes et aux progrès scientifiques de l'esprit humain.

A Nicée, après trois siècles d'un travail d'abord inconscient, puis de polémiques passionnées, l'Eglise en promulguant le dogme trinitaire crut avoir réalisé cet accord. Son erreur séculaire fut dès lors de prétendre définitive et immuable une œuvre caduque dans son principe.

Il nous reste maintenant à rechercher sous quelles influences le dogme a pris naissance.

§ 3.

La littérature chrétienne jusqu'à l'apparition de la grande apologétique sous le règne d'Hadrien (vers 132) frappe par son extrême pauvreté. Rareté des œuvres et indigence de leur contenu. L'Evangile a bien été le grain de moutarde de la parabole. Avant d'étaler ses rameaux au grand soleil de l'histoire, il a dû, comme tout germe vivant, pousser une végétation souterraine et s'enraciner dans le sol. Sur la foi des affirmations triomphantes des apologètes depuis Justin Martyr et Origène, une légende s'est formée qui représente le christianisme pareil à un torrent irrésistible dont les flots auraient envahi l'empire avec une rapidité foudroyante. On a vu dans l'Eglise une puissance considérable dès le premier siècle. Il faut en rabattre. Au temps d'Irénée, et avant lui déjà, l'Epouse mystique du Christ était sans doute *toto orbe diffusa*, mais les Pères entendaient par là la diffusion en surface et non en densité. En réalité les communautés très nombreuses n'eurent pas de longtemps la force qu'on leur attribue. Les Césars persécuteurs ne s'alarmaient pas tant du nombre des con-

vertis que de l'action menaçante de leurs principes qui ébranlaient les bases de la société antique. Pendant deux ou trois générations, le peuple de l'Eglise ne se recruta guère que dans les basses classes, parmi les travaillés et les chargés, les parias de l'ordre établi, ceux qui ne comptent pas. Les écrivains profanes semblent les ignorer et leur silence donne à penser, malgré les persécutions, que les progrès de la religion nouvelle passaient inaperçus. Au temps d'Origène, l'épicurien Celse objectera encore au christianisme, et avec quel dédain ! d'être une religion d'illettrés et de misérables. Pourquoi pas? L'Evangile n'a-t-il pas été annoncé aux pauvres d'abord, et ses radieuses espérances, vivifiées par l'attente d'un bouleversement mondial, n'offraient-elles pas de justes compensations à tous les Lazares que leur humilité prédisposait à la foi.

Les riches, au contraire, les puissants, les intellectuels, les gens en place, ceux à qui la vie était clémente, se tenaient sur la réserve, indifférents ou hostiles, peu soucieux de souscrire aux renoncements qu'exigeait le nouveau Dieu et d'échanger un présent confortable contre les promesses d'un avenir incertain. L'affiliation d'une personne de qualité était célébrée à l'égal d'un événement.

L'Eglise primitive ne pouvait pas avoir une littérature considérable et n'en sentait pas le besoin. Héritière d'Israël rebelle, elle trouvait dans l'Ancien Testament les divins décrets qui accréditaient ses revendications de peuple élu et la messianité de son Chef. Sur cette base canonique s'étayait la prédication évangélique, d'abord transmise oralement, puis fixée dans des relations écrites qui devinrent nos Evangiles. Cela, les lettres de Paul et d'autres écrits attribués aux apôtres ou à leurs compagnons d'œuvre, suffisait à entretenir la foi des fidèles.

Outre un petit nombre d'ouvrages à peu près complets, nous n'avons plus de cette époque que des fragments conservés chez les écrivains postérieurs, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Irénée, etc.

Telle quelle, cette littérature primitive suffit cependant à

donner une idée du christianisme des communautés. C'est le prolongement de la foi ardente et naïve de la première génération, un enthousiasme religieux qui escompte la réalisation imminente du rêve messianique, l'attente fébrile de la parousie, une religion très voisine de celle de nos sabbatistes actuels, et autres sectes en marge de nos Eglises. Το τελειον σκανδαλον ἠγγικεν, écrit encore Barnabas entre 120-125. Au parfum de mystère qui enveloppe ces vieux écrits, à ces confidences voilées à l'adresse d'une minorité traquée pour qui la prudence était une question de vie ou de mort, on devine assez facilement l'état d'âme des fidèles. Quand la fièvre du martyre cessait de sévir, les Eglises ressemblaient à des sociétés secrètes abritant leurs cultes dans les catacombes et les lieux déserts. Les œuvres pieuses qui circulaient pour soutenir la foi ont reçu l'empreinte de ces dures nécessités. Le *Pasteur d'Hermas*, par exemple, est une grande fantaisie apocalyptique. L'incertitude qui subsiste au sujet de l'authenticité et de la date de ces ouvrages indique assez qu'il ne faut pas en serrer le texte de trop près. Destinés à l'édification ou plus rarement à mettre en garde contre l'hérésie naissante, ils révèlent les mouvements de la piété sans laisser entrevoir les lignes arrêtées d'une doctrine.

Cette piété se résumait dans les affirmations très fortes et très simples d'un judéochristianisme mitigé : une foi universaliste qui déplaçait au profit du peuple de la nouvelle Alliance toutes les prérogatives d'Israël, un monothéisme encore intact et rigide, grâce à l'autorité sans partage de l'Ancien Testament, seul recueil canonique.

Πρωτον παντων πιστευσον ὁτι εἰς ἐστιν ὁ θεος....[1] est la formule courante. Le Dieu créateur du monde est en même temps le Père révélé par Jésus-Christ. Quant à sa spiritualité toujours affirmée avec insistance, elle n'est point encore conçue en opposition à la matière. Un Tertullien lui-même attribuera une forme corporelle à la divinité (Tertullien, *De anima.*) L'idée d'une création directe domine cette période. Le Tout-

[1] Hermas (*ἐντολη α*) ; 1 Clément 59.

Puissant appelle l'univers à l'être τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι αὐτου (Hermas, Visio I, 3). Deux siècles plus tard cette phrase, qui refuse la personnalité à la Parole de Dieu aurait été une hérésie mortelle.

Si quelque chose menaçait alors le monothéisme, c'était l'universelle croyance à un prince des démons, à une puissance énorme et perverse qui subjugue le monde actuel. Sous la livrée chrétienne le dualisme persan s'infiltrait partout et se combinait avec la prédication évangélique. Du point de vue régnant, la rédemption devenait un drame, la lutte de Dieu et du Diable autour d'une proie, et le Christ sera l'amorce tendue à Satan pour le prendre au piège. Ce dualisme, très réel sur le terrain moral, et qui allait être bientôt le pivot du système manichéen, ne parvint pas toutefois à ébranler le principe de l'Unité divine dans les milieux chrétiens. L'Etre infernal, en dépit de sa révolte, est une créature déchue. La certitude de sa défaite finale écartait le danger du dualisme métaphysique où s'égarèrent les Gnostiques.

Le vrai péril pour le monothéisme était ailleurs. Il couvait à l'état latent dans la mentalité des foules récemment converties, dont l'âme pétrie d'hérédités païennes restait foncièrement polythéiste. Les lettrés eux-mêmes, quoique détachés des croyances vulgaires, n'échappaient qu'en apparence aux survivances ancestrales. Le monothéisme des philosophes était cérébral et tout de surface. Les racines profondes qui puisent aux sources de la vie ramenaient toujours la sève primitive. Très tard, dans leur duel suprême avec la foi nouvelle, les derniers penseurs néoplatoniciens, un Jamblique entre autres, découvriront ouvertement leur dessein de prouver la pluralité des dieux par la philosophie. L'instinct très fort qui mettait l'Eglise en défiance vis-à-vis *du monde* et lui fit discerner dans le gnosticisme une intrusion dangereuse de la Sagesse humaine, ne pouvait rien contre les émanations subtiles de l'air ambiant, tout saturé de paganisme.

La rivalité du Judéo-christianisme et du Pagano-christianisme dès la seconde génération se compliquait déjà d'une divergence d'opinions irréductibles touchant la personne du

Christ. Les chrétiens du Judaïsme en appelaient aux apôtres immédiats pour ne voir dans la filialité divine du Sauveur qu'un privilège d'adoption, l'ascension du Fils de l'homme à la dignité de Fils de Dieu, tandis que les païens convertis inclinaient généralement à reconnaître dans la personne humaine de Jésus la présence d'un être divin, Fils essentiel du Père, second Dieu à côté et au-dessous de Dieu. C'était le monothéisme juif se heurtant, sous le couvert d'une foi commune et par delà deux opinions contradictoires, au polythéisme gréco-romain.

Cette contradiction passa d'abord presque inaperçue. Les écrivains de l'époque apostolique n'ont pas éprouvé le besoin de prendre position ferme en face des christologies rivales, sans doute parce qu'ils n'ont entrevu ni l'importance du problème, ni peut-être le problème lui-même. C'est qu'en effet, si la foi en exaltant la personne du Christ pose le problème, elle ne le pose que devant la raison et se borne à y contempler un adorable mystère. Une piété naïve et profonde, presque ascétique, vivifiée par l'espérance du très prochain retour du Christ; la conviction triomphante que le Sauveur venu en chair est aux siècles des siècles le Seigneur de gloire, un Etre divin, vivant et puissant, sous le règne duquel les élus couleront une vie ineffable *sous des arbres verdoyants, au milieu des moutons au pâturage et des anges en vêtements blancs*[1]; bref, sur un arrière-fond de crédulité superstitieuse, l'imagination créant un monde à venir enchanté, frais comme une idylle de jeunesse; voilà ce que révèlent ces premiers ouvrages chrétiens. Il ne faut pas y chercher autre chose. Naturellement la pensée de Christ absorbe entièrement les âmes; à la lettre, il y est immanent. Tour à tour, et parfois dans le même écrit, Jésus reçoit les titres les plus divers sans que l'auteur se préoccupe de savoir si ces noms glorieux ne se contrarient pas. Il est ἀγγελος, υἱος, παις ou encore δουλος θεου, ὁ διδασκαλος, ὁ σωτηρ... La note dominante, c'est qu'il est ὁ κυριος, ὁ χριστος, ὁ κριτης. En cette qualité surtout il

[1] Pasteur d'Hermas; Actes de Perpétue et de Félicité, etc.

est υἱος θεου dans un sens unique, mais purement religieux. Si la foi exalte le Rédempteur jusqu'à lui assigner un rôle actif avant sa venue en chair, il n'est pas encore question d'en faire le personnage métaphysique qu'il allait devenir. *Il faut*, lit-on sans doute dans la seconde Clémentine, *penser au sujet de Jésus-Christ comme à propos de Dieu, c'est-à-dire du Juge des vivants et des morts* [1]. Et en effet dans son rapport à l'empereur, en 96, Pline le Jeune constate que les chrétiens rendent au Christ un culte divin [2]. Il est aisé de saisir le sens et la portée de cette divinité de Jésus, elle découle de sa dignité de Juge et de Seigneur dans la crise finale et le Royaume à venir. Nous retrouvons ici la survivance de l'idée messianique primitive d'une Royauté déléguée par le bon plaisir du Père, mais une idée messianique spiritualisée, dégagée de ses attaches juives. Au culte du César romain *dominus ac deus*, on opposait le culte du Christ κυριος καὶ θεος. Voilà, si l'on veut, le dogme avant le dogme, ou plutôt l'article de foi qui va se dresser comme une énigme à résoudre le jour où le christianisme ne se contentera pas d'être une *religion ardemment vécue* par des âmes simples, et voudra devenir aussi une *religion pensée* par des intellectuels.

§ 4.

Ces intellectuels furent les Pères apologètes. Quand ils entrent en scène, au temps des Antonins, les défenseurs de la société antique avaient fini par renoncer à leur indifférence hautaine à l'égard d'un culte qu'il n'était plus permis de confondre avec les nombreuses superstitions importées d'Orient [3]. L'héroïsme chrétien avait frappé et gagné des âmes nobles, des penseurs avides de certitudes et de vie au sein d'une société réduite à déifier ses maîtres du moment et qui se sentait mourir.

[1] 2 Clém. 1, *Οὕτως δει ἡμας φρονειν περι Ἰησου Χριστου, ὡς περι θεου, ὡς περι κριτου ζωντων καὶ νεκρων.*

[2] Carmen dicere Christo quasi deo.

[3] Le mot dédaigneux de Tacite à l'adresse du christianisme : *quacdam superstitio.*

Aux lettrés amoureux de la culture antique qui alliaient leur plume au glaive de l'Etat contre l'Eglise, les intellectuels convertis devaient opposer des armes égales. Cette situation nouvelle créait pour eux l'obligation de s'aventurer sur le terrain de la philosophie à la suite de leurs adversaires.

Les Apologètes se donnaient ainsi pour mission de prouver que le christianisme est la réponse définitive à tous les problèmes dont les philosophes grecs avaient posé les termes devant l'esprit humain, mais qu'ils avaient été impuissants à résoudre. A une philosophie naturelle incapable de fournir ce qu'on lui demandait, à savoir les certitudes nécessaires à la vie de l'âme, ils opposèrent sous le nom de christianisme une philosophie révélée, revêtue d'une autorité divine. L'Evangile ne reposant sur aucune métaphysique particulière, on le fonda sur la théorie des premiers principes qui depuis Platon était celle de l'élite des penseurs.

Les circonstances étaient propices à cette entreprise de rapprochement de deux mondes jusqu'alors hostiles. Dans l'Eglise elle-même (pour ne rien dire des dispositions morales de la société gréco-romaine), le judéo-christianisme, gardien des plus anciennes traditions, ne comptait plus, et sa défaite signifiait au point de vue doctrinal la victoire certaine de la christologie pneumatique. L'attente d'une parousie imminente, soumise à une trop longue épreuve, fléchissait un peu partout, et avec elle l'enthousiasme primitif. Dès lors on ne se sentait plus au même degré sous l'influence directe de l'Esprit, dont le témoignage donnait la certitude immédiate de la foi. Plusieurs éprouvaient le besoin d'étayer leurs convictions religieuses sur des appuis nouveaux et cherchaient des raisons de croire extérieures à la foi elle-même.

Déjà la formule du baptême, la simple invocation rituelle au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, était devenue une doxologie plus ou moins développée, qui prétendait condenser le sommaire de l'enseignement apostolique sous les noms de κανων της πιστεως, κανων της αληθειας, etc. Un certain nombre d'Eglises, celle de Rome en particulier, avaient leurs

règles de foi (regulae fidei). Le vieux symbole romain, qui ne peut pas être de beaucoup postérieur à l'an 100, révèle l'essentiel de l'orthodoxie. Le règne de l'autorité s'affirme dans les concepts de la tradition, de l'apostolicité et de l'Eglise. Un nouveau canon scripturaire s'élabore en face de l'Ancien Testament et groupe un choix d'écrits attribués aux apôtres, et brusquement, vers 150, le Nouveau Testament revendique l'autorité normative que l'Ancien seul détenait jusqu'alors. Le centre de gravité du christianisme se déplaçait ainsi peu à peu en dehors de cette expérience religieuse directe et toute nue qui se suffit à elle-même. Au fur et à mesure qu'une élite plus nombreuse adhérait à l'Evangile et que devenaient plus incisives les attaques des philosophes païens, on exigeait de l'Eglise qu'elle eût réponse à des questions ignorées des simples.

Par là s'explique l'attitude des Apologètes et l'orientation qu'ils imprimèrent à la pensée chrétienne. C'est en philosophes que plusieurs adressent leurs suppliques à des empereurs philosophes[1]. Ils laissent clairement entendre à leurs illustres correspondants qu'ils n'ont pas renié la philosophie en devenant chrétiens. Qu'ils se parent du titre de philosophes ou se présentent en simples chrétiens, que leur dialectique affecte de rapprocher jusqu'à l'identification ou d'opposer la vérité évangélique et la philosophie, leur propos revient toujours à persuader que le christianisme est une philosophie parfaite, révélée par Dieu lui-même dans les prophéties de l'Ancien Testament et dans le Christ.

Au christianisme historique ils substituent un christianisme idéal dans lequel la vie humaine de Jésus et les faits rédempteurs passent à l'arrière-plan quand ils ne sont pas totalement négligés (Athénagore).

Justin Martyr, dans son parallèle entre Socrate, le plus sage des hommes, et Jésus-Christ, établit que le premier a enseigné selon le λογος ou raison divine, dont il n'a été qu'un brillant reflet, tandis que le second, ὁ διδασκαλος χριστος, le So-

[1] Aristide à Hadrien, Athénagore à Marc-Aurèle et Commode, Miltiade à Marc-Aurèle.

crate des barbares, a été le λογος en personne, manifesté en chair, et à ce titre Fils de Dieu. La vérité révélée se distingue ainsi de la vérité fragmentaire et douteuse, entrevue par la raison humaine, non par sa nature, mais par la double qualité d'être *totale*, accessible à tous, et d'entraîner la *certitude* qui fait défaut à la sagesse naturelle. C'est la preuve logique en même temps que miraculeuse tirée des prophéties de l'Ancien Testament et de leur réalisation intégrale dans la personne du Sauveur; c'est le paralogisme célèbre qui démontre la vérité chrétienne par la prophétie, et la divinité du message prophétique par son accomplissement.

Tous les apologètes, de Justin à Tertullien, en dépit de leurs variations, donnent la même note : le christianisme est la révélation surnaturelle de la vérité naturelle que la raison humaine (σπερμα του λογου ou λογος ἐμφυτος), obscurcie par les démons, est devenue incapable de saisir dans sa plénitude et surtout d'embrasser par la foi.

Mais cette vérité, remarquons-le, était celle qui depuis des siècles flottait comme un idéal inaccessible devant l'esprit grec, et puisque la théologie des apologètes, point de soudure du christianisme et de la philosophie antique, est devenue le canevas sur lequel Origène a brodé son système, et pour les Pères postérieurs la toile d'araignée aux fils inextricables, c'est ici le lieu de s'expliquer sur la déformation subie par l'Evangile primitif au contact de l'intellectualisme des Hellènes.

A sa source, en Christ, la religion est une relation directe, une prise de contact entre l'âme et Dieu, une intuition dont le siège et l'organe, du côté de l'homme, se trouvent dans l'être moral, cœur, sentiment et volonté. Dieu dans une âme, cette âme réalisant sa communion avec le Dieu-Esprit dans l'amour parfait et l'obéissance sans réserve; une personnalité unique, un Etre d'élection doué de la capacité surnaturelle de rayonner l'Esprit-Saint sur ses frères rebelles et de créer chez ses disciples un état d'âme pareil au sien, en allumant dans les cœurs la flamme purificatrice de la repentance, les joies du pardon, et de la réconciliation ; tout cela par l'at-

trait qu'il exerce, par la contagion de sa vertu (au sens latin du mot), par endosmose, si j'ose dire, voilà le Christ, et voilà l'Evangile *in nuce*. Ni la raison raisonnante, ni la curiosité scientifique, ni l'esprit philosophique, ni la métaphysique ou la recherche d'un principe universel, n'ont rien à voir là dedans. Il y a sans doute une métaphysique élémentaire à la base de l'Evangile, mais loin d'être le fruit d'une spéculation quelconque sur la raison d'être du Cosmos, la foi au Père retrouvé implique spontanément la certitude monothéiste que le Dieu de la rédemption est l'auteur, le souverain et la Providence de l'univers. Le christianisme en soi n'a pas d'autre métaphysique, et cette métaphysique se borne à une affirmation dérivée de la foi.

Avec les apologètes il en va autrement. Les facultés morales et le sens religieux cèdent la suprématie aux facultés intellectuelles. Leur rationalisme esthétique, ce trait dominant du génie grec, essaiera de réconcilier dans une synthèse supérieure la foi chrétienne et la sagesse de leur époque. Ils ont réussi ce tour de force d'accréditer, — auprès des esprits cultivés et pour un temps, — la nouvelle religion par la vieille philosophie, de perpétuer celle-ci par celle-là, en un mot de satisfaire aux aspirations complexes d'un esprit plus riche et plus exigeant que l'esprit juif, en étayant l'expérience chrétienne de certitudes logiques, et en mettant le sceau d'une autorité divine aux postulats de la philosophie alors en faveur. La doctrine du λογος, familière à la pensée hellénique depuis Philon et professée notamment par l'école stoïcienne, devint ainsi sous la plume des apologètes la clef de voûte de la dogmatique orthodoxe.

La comprendre, c'est-à-dire en démêler les attaches profondes avec l'esprit de l'époque, ce sera saisir sur le vif la déviation imposée au christianisme par l'intellectualisme grec, et se rendre compte du même coup pourquoi, après avoir satisfait, à un moment donné de l'histoire, au besoin d'unité et d'évidence des âmes, le dogme ne pouvait prétendre à la pérennité et allait devenir la pierre d'achoppement, et presque le scandale de l'Evangile.

Le λογος, écrit Harnack, *est l'hypostase de l'énergie divine en acte. Elle sauvegarde d'une part l'unité et l'immutabilité de Dieu malgré le déploiement des forces qui lui sont immanentes, d'autre part, elle permet ce déploiement.* Ailleurs : *Le* λογος *est non seulement la raison créatrice de Dieu, mais encore la Parole révélatrice de Dieu*[1]. La première de ces définitions a trait au rôle de cette hypostase dans la métaphysique des apologètes, la seconde au mystère proprement chrétien de l'incarnation de Dieu pour le salut du monde.

Ce langage n'est pas d'une aveuglante clarté, et le contexte pas davantage. Est-il possible de jeter quelques lueurs sur tout cela?

Si nous disons simplement que la doctrine du λογος est l'hypothèse qui explique comment Dieu peut être le créateur de l'Univers, tout en conservant son unité et son immobilité absolues, c'est-à-dire sans que l'ouvrier *se mêle* à son œuvre; si nous ajoutons que cette même hypothèse doit résoudre le problème biblique d'un Dieu invisible et inaccessible qui descend sur la terre, se manifeste personnellement, parle à ses messagers et s'incarne en Jésus-Christ, on est conduit à une série de réflexions. La première, c'est que les apologètes ont accepté avec la foi du charbonnier les traditions relatives aux théophanies de l'Ancien Testament et à l'incarnation personnelle de Dieu en Christ. Ils sont partis du principe évident par lui-même que le Dieu manifesté dans l'œuvre de la Rédemption est le créateur du Cosmos, l'Etre unique et absolu, antérieur et transcendant à la création. Enfin à la base de leur spéculation git une idée de Dieu, préalable et forte comme un axiome, une idée de l'Etre absolu qui ne permet son intervention directe ni dans la création ni dans la rédemption.

C'est cette idée de l'Etre en soi ou de Dieu dont il s'agit d'expliquer la genèse. Des siècles de dialectique avaient déposé au fond de la raison grecque un certain nombre de principes premiers qu'on ne discutait même plus, et qui

[1] Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 444 et 445.

se présentaient sous la forme d'antinomies irréductibles. D'abord l'antinomie de l'être et du devenir. Puis, par voie de déduction, l'idée que, le monde matériel étant manifestement la sphère du devenir, l'être en soi est d'essence spirituelle. Enfin, l'idée que l'Esprit absolu ne peut être déterminé en opposition au monde phénoménal qu'en déniant au premier ce qui appartient au second, c'est-à-dire par voie négative ou d'abstraction. C'est la méthode des apologètes. De là les attributs de Dieu : outre la spiritualité, l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'impassibilité, la transcendance, etc.

Réunissez maintenant en faisceau ces multiples perfections, essayez d'en faire la synthèse en vous souvenant que, le changement étant le caractère essentiel du monde phénoménal, l'immutabilité sera aussi l'attribut suprême de Dieu, et vous verrez apparaître à la pointe de votre imagination comme au bout d'une lunette l'ombre d'une entité morte, quelque chose de semblable au μὴ ὄν, ou néant.

Transcendant au monde par définition, donc au-dessus de l'espace et du temps, cet Etre ne saurait même être imaginé, car une idée est une image qui suppose un écran. Ainsi l'être absolu de la dialectique n'est en fin de compte que l'hypothèse nécessaire d'une cause première, dont la détermination échappe à l'esprit humain. Il fait songer au grand aveugle caché derrière la scène du monde, au fatum impassible qui prenait dans l'âme grecque la place laissée vide par les dieux de l'Olympe. Eh bien, ce Dieu des philosophes et de la Raison, c'est proprement le Père dans le dogme ecclésiastique et la première Personne de la Trinité.

Car, écrit Tertullien, *tout ce que vous supposerez digne de Dieu* (il s'agit ici de ses perfections métaphysiques) *conviendra au Père invisible, inaccessible et impassible*, et dirais-je, *au dieu des philosophes*[1].

Dans cette ascension vertigineuse vers l'absolu, la raison creusait derrière elle un abîme. L'Etre immuable qu'elle contemplait sur ce sommet glacé de l'abstraction, ce Dieu

[1] Tertullien, adv. Marcionem 2 : 27.

au repos, antérieur à l'univers, doit devenir l'auteur actif de la création. Comment le sera-t-il sans cesser d'être immuable ? Comment même, à ne le considérer que dans son absoluité toute nue, le peut-on concevoir à la fois comme Esprit et Esprit immuable par définition ? Enfin, nouvelle difficulté, cette Hypothèse-Dieu des philosophes et de la raison ne contredit-elle pas au Dieu vivant de l'Evangile et et de l'âme croyante ?

La doctrine du λογος fut le pont jeté sur ces abîmes. L'école stoïcienne en faisait la cheville ouvrière d'un système parfaitement cohérent, mais ce système était un panthéisme avéré qui noyait son Dieu dans le Cosmos. Là était le péril. Les apologètes en parlent souvent, et même s'ils n'en parlaient jamais, on devinerait qu'ils y pensaient toujours. Il faut s'en souvenir pour comprendre l'importance extrême qu'ils attribuent à la personnification du λογος, distinct du Père qui l'engendre, et distinct du monde, tout en étant le lien de l'un à l'autre.

Essayons maintenant de suivre sinon de reproduire la pensée générale de la doctrine.

Il s'agit en première ligne, ne l'oublions pas, de réveiller l'Esprit absolu de l'anesthésie que suppose son immutabilité idéale. Quand Tertullien, l'apologète dépourvu de subtilité, nous dit qu'il *fut un temps où le fils n'existait pas*[1], il semble admettre non seulement la possibilité mais la réalité d'un mode d'existence où l'immutabilité de Dieu allait jusqu'à l'inconscience de soi, puisque l'engendrement du λογος-υιος coïncide avec l'acte par lequel Dieu prend conscience de soi comme *énergie rationnelle* ou *volonté pensante*, et que le λογος est cette énergie ou cette volonté mêmes. On s'attendrait à ce que cette psychologie transcendentale visât à établir la Personnalité d'un Dieu vivant, et en effet la plupart des apologètes postulent la coéternité du λογος. Ce dernier est également consubstantiel à Dieu. Toutefois la raison divine n'est point inhérente à Dieu comme la pensée l'est à l'esprit hu-

[1] Fuit tempus, cum patri filius non fuit.

main ; elle n'est pas l'énergie impersonnelle ou le rayonnement du Dieu-Esprit. Elle s'en distingue au contraire, elle en *jaillit* par un acte de volonté [1] et s'extérorise sous la forme d'une nouvelle Personnalité, d'un δευτερος θεος, à côte du premier. Aucun apologète, pas même un Origène, n'a varié sur ce point. Le vocabulaire biblique et la logique grammaticale leur apporteront la ressource du syllogisme célèbre, tiré de la paternité de Dieu. Un Dieu-Père implique un Dieu-Fils, un autre soi-même. Toutefois ni l'argument biblique ni la christologie de l'époque ne suffisent à rendre compte du dogme du λογος, si l'on perd de vue la constante préoccupation des Pères d'éviter la fondrière du panthéisme. Si en effet le λογος n'était qu'une simple manifestation de Dieu, la volonté pensante et agissante de l'Etre absolu ; s'il n'y avait pas, entre Dieu et le monde créé, un intermédiaire, un démiurge, un *arbiter* et un *minister* (Tertullien), Dieu devenait l'auteur du Cosmos et le panthéisme était inévitable, en dépit de l'artifice du *néant* d'où l'univers est tiré. Le λογος (ou le Fils éternel incarné en Jésus-Christ) est Dieu, pleinement, essentiellement, vu d'en bas, par l'œil de l'homme, puisqu'il est Dieu à l'œuvre dans la création et la Révélation. Vu d'en haut, de l'œil de l'Etre absolu, et dans le devenir, il s'en distingue, il est Fils ; il est Dieu encore à ce titre, comme le fils est homme à l'égal de son père et par son père, mais il a une origine, donc il est subordonné, et pour ainsi dire sa divinité est de second ordre. Cette subordination le rapproche des créatures et lui permet de descendre dans la sphère des choses finies.

Son engendrement, en créant sa personnalité distincte, marque précisément le début de l'ère créatrice, et comme λογος προφορικος il est à la fois l'idée ou le plan du monde (κοσμος νοητος) et le créateur véritable.

Ainsi la doctrine du λογος est une idéale philosophie de l'histoire universelle qui, sur la base du dualisme irréductible de la matière et de l'esprit, échappe au panthéisme et

[1] Tatian, *Προς Ἕλληνας*, 5 : *Θελήματι δε τῆς ἁπλοτητος αὑτου προπηδᾳ λογος.*

sauvegarde l'immutabilité de l'Etre absolu en le reléguant dans les profondeurs de l'empyrée et en confiant la souveraineté de l'Univers, comme le salut des hommes, à une divinité dérivée, ἀριθμῷ ἕτερον τι, θεος δευτερος.

Le panthéisme était surmonté, mais un dithéisme subtil naissait dans le moment même où la pensée chrétienne croyait défendre le pur monothéisme de l'Evangile. Origène à son tour par l'hypostase du Saint-Esprit complétera l'œuvre commencée. La règle de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, devenue le dogme trinitaire, devient l'expression d'un impénétrable mystère. Par une singulière fortune, la gnose philosophique, qui dans l'esprit des premiers théologiens de l'Eglise devait accréditer le christianisme devant la raison polythéiste, finit par acculer la raison chrétienne devant un obstacle où elle devait se briser. Après tant d'autres, après tous les penseurs orthodoxes ou hérétiques des troisième et quatrième siècles, Augustin en offre le mémorable exemple.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1909.

La réunion d'automne des Directeurs de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne a eu lieu les 22, 23 et 24 septembre 1909. Ils avaient à se prononcer sur les réponses aux questions de concours, qui leur sont parvenues avant le 15 décembre 1908. Deux réponses seulement leur étaient parvenues. Toutes deux traitaient le sujet : *Enquête sur la nature et la signification propres du Christianisme au point de vue de l'histoire comparée des religions.*

L'un de ces travaux, en français, portait l'épigraphe : *Deus homo factus est, ut homo deus fieret.* L'autre, en allemand, avait pour épigraghe : Εἷς Κύριος ἔστω.

Ni l'un ni l'autre n'étant à la hauteur du sujet, ils n'ont pu être couronnés.

Aucun mémoire n'était parvenu en réponse à cet autre sujet : *De l'influence des convictions religieuses sur la manière d'envisager et de résoudre les problèmes concernant l'éthique, la politique et l'organisation sociale.*

Les Directeurs proposent les sujets suivants :

I. Réponse avant le 15 décembre 1910 : *Exposé des théories les plus importantes du 19me siècle sur la nature et le fond de la foi religieuse.*

II. Réponse avant le 15 décembre 1911 : *La signification de De Labadie et du Labadisme.*

Ils attendent, avant le 15 décembre 1909, les réponses aux sujets suivants : I. *Etude sur la valeur de la psychologie expérimentale de la religion pour la dogmatique.*

II. *Enquête sur l'origine et la destination des soi-disants biens ecclésiastiques* (geestelijke gœderen) *dans les Pays-Bas et leur emploi au 17me siècle.*

Avant le 15 décembre 1910 : *Un manuel scientifique d'éthique, en hollandais, basé sur les principes religieux libéraux.*

Toute réponse rendue après le terme fixé sera écartée.

Une rémunération de *quatre cents florins* est allouée à la réponse satisfaisante à l'un des sujets proposés ; cette allocation est remise en espèces, à moins que l'auteur ne préfère la médaille d'or de la Société (d'une valeur monétaire de deux cent cinquante florins) et cent cinquante florins en espèces, soit la médaille d'argent et trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces. Si plus d'une réponse est jugée suffisante, le prix sera attribué à la meilleure. Le traité couronné est admis aux œuvres de la Société, et publié par elle. Les Directeurs se réservent le droit de décerner une partie du prix promis ; le traité ainsi couronné pourra également être admis dans les œuvres de la Société. Ils ne décident en ce sens qu'après s'être assurés du consentement de l'auteur.

Pour être admis au concours, les mémoires doivent être écrits lisiblement, en hollandais, en latin, en français ou en allemand ; en ce dernier cas, en caractères latins. Les documents ne remplissant pas ces conditions ne sont pas admis au concours. La concision, pourvu qu'elle ne nuise ni aux exigences scientifiques ni à celles du sujet, sert de recommadation.

Les auteurs envoient leur manuscrit non signé, mais pourvu d'une épigraphe et accompagné d'un billet cacheté, portant la même épigraphe et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, franc de port, au secrétaire de la Société, M. le Docteur T. Cannegieter, professeur de théologie à *Utrecht.*

Les auteurs de mémoires couronnés, admis dans les œuvres de la Société, n'ont pas le droit de publier une seconde édition, ni une édition corrigée, ni une traduction, sans s'être assurés du consentement des Directeurs de la Société.

Tout travail non publié par la Société peut être édité par l'auteur lui-même. Toutefois le manuscrit envoyé reste en possession de la Société, à moins qu'elle ne le cède à la demande de l'auteur et à son usage. Les manuscrits non réclamés sont détruits au bout de cinq ans.

On peut se procurer des exemplaires de ce programme chez le secrétaire de la Société, par demande affranchie.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Calviniana. II[1].

Il est un peu tard pour parler encore des publications qui ont vu le jour à l'occasion du Jubilé de Calvin. Nous avons d'ailleurs renoncé dès l'abord à l'ambition de dresser une bibliographie complète. Pour qu'elle le fût, il ne suffirait pas d'aligner les titres de tous les volumes et brochures publiés à part. Il faudrait y ajouter les articles, en très grand nombre, qui ont paru, sinon dans les journaux ecclésiastiques du monde protestant, du moins dans des revues theologiques et historiques de divers pays. De ces articles plus d'un mériterait assurément de ne pas rester enseveli dans les périodiques où il a été inséré. Qu'on nous permette pourtant de consigner encore *post festum* quelques écrits que nous nous reprocherions de n'avoir pas expressément mentionnés.

En fait de biographies, il n'est que juste de mettre en vedette celle que M. Williston Walker, professeur à l'université de Yale (New Haven, Connecticut), a publiée naguère en anglais, dans une « Collection des héros de la Réformation », sous le titre : *John Calvin, the organiser of the Reformed Protestantism.* Dire qu'elle a été traduite en français par M. et Mme N. Weiss, et cela sous le patronage de l'Association du Monument international de la Réformation à Genève[2], suffit déjà pour en attester la valeur. Ce volume où l'historien américain, fort bien documenté, retrace avec impartialité et une remarquable hauteur de vues, la

[1] Voir la livraison de mai et juin, pages 242 et suivantes.

[2] *Williston Walker, Jean Calvin ; l'homme et l'œuvre.* Traduit avec l'autorisation de l'auteur. Genève, A. Julien, éditeur, 1909.

vie du réformateur, son œuvre à Genève, son influence au dehors et jusqu'à nos jours, où il expose sa théologie et le peint au physique comme au moral, est certainement ce que nous possédons, à l'heure qu'il est, de meilleur en ce genre. Il a été accueilli avec faveur par les juges les plus compétents et sera lu avec grand profit par le public qui n'a pas le loisir de se plonger dans les œuvres de longue haleine, mais aime qu'on lui offre sous une forme bien ordonnée et un peu condensée le résultat d'études historiques solides. N'oublions pas de dire que l'ouvrage est accompagné d'une effigie de Calvin (d'après Boyvin) et orné d'un choix de portraits et de vues représentant des hommes et des lieux qui ont joué un rôle dans la vie du héros.

A propos de portraits, comment ne pas enregistrer encore ici le précieux et luxueux ouvrage, édité par la maison Bridel à Lausanne, que l'infatigable doyen de Montauban, M. E. Doumergue, a consacré à l'*Iconographie calvinienne* ? Non content de nous communiquer son riche dossier, où il a rassemblé les reproductions de tous les *portraits*, peints ou gravés, du réformateur qu'il lui a été possible d'atteindre ; non content de les classer selon l'âge probable du modèle qu'ils représentent ou sont censés représenter, de les décrire, commenter, discuter avec autant de verve que de sagacité, il les a fait suivre d'un ample choix de vieilles *caricatures*, tant catholiques que protestantes ou « irénique », relatives à Calvin et au calvinisme. Cette seconde partie du volume, où figurent des pièces aussi rares que curieuses, est enrichie d'une étude très instructive sur la caricature religieuse au XVIe siècle et, par surcroît, sur le rire et la satire mis au service de la propagande réformée en pays de langue française. Ajoutons que l'ouvrage, illustré de 76 gravures dans le texte et de 26 planches en phototypie, est suivi de deux appendices dûs à des spécialistes genevois : un « Catalogue descriptif des portraits gravés de Calvin », par le Dr Hector Maillard-Gosse, et un « Inventaire des médailles concernant Calvin », par M. Eugène Demole, conservateur du cabinet de numismatique de Genève. Nous n'en dirons pas davantage de cette œuvre d'art et de science aux mérites de laquelle nous avons déjà eu l'occasion de rendre hommage ailleurs[1].

Selon un usage « antique et solennel », la plupart des Facultés universitaires de théologie en Allemagne et dans la Suisse alle-

[1] Supplément à la *Gazette de Lausanne* du 8 septembre 1909.

mande ont commémoré en séance publique, dans le courant de juillet, la naissance du grand réformateur. Plusieurs des *Festreden* ou des *Vorträge* académiques prononcés à cette occasion ont été dès lors livrés à l'impression. L'éditeur P. Siebeck (ci-devant J. C. B. Mohr), à Tubingen, a réuni en un volume ceux qui avaient paru chez lui[1]. Ce sont ceux de MM. Sam. Eck, de Giessen; K. Holl, de Berlin; G. Reichel, de Gnadenfeld; Hans von Schubert, de Heidelberg; P. Wernlé, de Bâle, auxquels il a joint la conférence que M. Ed. Simons, professeur à Berlin, a prononcée dans l'assemblée générale de la « deutsche Lutherstiftung » à Langenburg (Prusse rhénane). Ces discours, qu'il ne saurait être question de caractériser en détail, bien moins encore d'analyser un à un, se distinguent en général par le soin qu'ont mis leurs auteurs à faire ressortir le génie du réformateur français dans ce qui le distingue de l'initiateur allemand de la Réforme, et à rendre pleine justice à sa mission historique dans le monde. Mais il va de soi que chacun insiste de préférence sur tel ou tel côté de sa personnalité ou de son œuvre. M. Wernlé, par exemple, commencera par rappeler les nombreuses relations de Calvin avec la ville de Bâle. M. von Schubert, lui, insiste, peut-être à l'excès, sur sa dépendance initiale de Bucer et de Strasbourg, pour mettre ensuite en relief le *Willensmensch*, celui qui a imprimé au protestantisme sa puissance d'action. MM. Reichel et Simons indiquent déjà par le titre de leurs discours sous quel angle plus déterminé ils ont eu à cœur de présenter l'homme et son œuvre. Le premier, professeur à l'école de théologie des Frères moraves, s'inspirant de l'esprit « philadelphien » (s'il est permis de le dire) de son église, voit surtout en Calvin le champion de l'union entre chrétiens évangéliques, *Calvin als Unionsmann*. Pour le second, qui s'adressait à une assemblée réunie en terre rhénane, il est avant tout le grand organisateur de l'église, le créateur de sa constitution autonome, de sa discipline, de sa cure d'âme, de son diaconat en faveur des pauvres et des malades. C'est là, dit l'auteur, « le legs de Calvin à l'adresse des églises évangéliques allemandes. »

En fait de discours académiques ne figurant pas dans cette collection, nous n'aurons garde d'oublier celui de notre distingué collaborateur, M. P. Lobstein, dont cette revue-ci a eu le privilège de publier naguère la remarquable étude d'histoire et de

[1] *Calvinreden aus dem Jubiläumsjahr 1909.*

dogmatique sur « la connaissance religieuse d'après Calvin ». Parlant à Strasbourg, sur les confins de l'Allemagne et de la France, il a eu l'idée ingénieuse d'établir un parallèle entre *Calvin et Montaigne*. Rien de plus suggestif que la comparaison entre la tournure d'esprit et d'influence de ces deux grands Français, l'un du Nord, l'autre du Midi.

S'il est vrai que le moyen par excellence de faire connaître un homme est de le faire, disons mieux, de le laisser parler lui-même, on a vu par notre précédent bulletin qu'en ce qui concerne Calvin il y a été pourvu abondamment et très heureusement, pour le public allemand, par les deux gros volumes de lettres qu'à traduites M. le pasteur Schwarz. La même pensée a inspiré la Compagnie des pasteurs de Genève lorsqu'elle a chargé M. Eugène Choisy et ses honorables collègues de la Commission de publication de composer, en vue des lecteurs cultivés de langue française, un volume d'*Œuvres choisies* du réformateur. Ce ne devait pas être chose facile que de remplir cette tâche : ne pas dépasser quatre cents et quelques pages et, dans cet espace limité, faire entrer un choix d'écrits, tirés des œuvres complètes, qui fût de nature à donner une idée suffisamment exacte de l'homme et de sa productivité littéraire. Inutile de dire qu'en cela comme en toutes choses la critique est aisée. On n'hésitera pas, cependant, après avoir examiné le volume et tout bien pesé, à convenir que les auteurs responsables se sont acquittés de leur mandat d'une façon très judicieuse.

Le recueil s'ouvre par la Préface du Livre des Psaumes, un des trop rares morceaux où Calvin, sortant de son habituelle réserve, vient à parler de sa propre personne, et il se termine par un choix restreint de ses lettres françaises. Entre deux, c'est tour à tour l'avocat des fidèles persécutés, le dogmaticien, le polémiste et le satirique, l'homme d'église, le prédicateur, l'interprète de l'Ecriture sainte, le pédagogue, que l'on apprend à connaître. Chaque morceau est précédé d'une courte introduction qui en facilite l'intelligence en donnant les renseignements historiques, littéraires et bibliographiques indispensables. L'orthographe du texte a été modernisée, afin de rendre la lecture plus aisée. Peut-être, dans le même but, y eût-il eu quelque avantage à couper le texte, ça et là, au moyen d'un alinéa. Pour le lecteur d'aujourd'hui, un sermon d'environ 20 pages grand format, sans aucun point de repos, on avouera que la dose est un peu forte. Son attention,

sinon sa patience, risque bien d'y perdre haleine. Nous avons, hélas ! le souffle plus court que les Huguenots du XVIe siècle.

Ce n'est du reste pas la première fois, plus d'un de nos lecteurs s'en souvient sans doute, que paraît à Genève un recueil de ce genre. En 1864, lors du 3e centenaire de la mort de Calvin, C.-O. Viguet et D. Tissot publiaient, sous le titre *Calvin d'après Calvin*, des « fragments extraits des œuvres françaises du Réformateur ». Cette espèce de chrestomathie calvinienne n'a rien perdu de son intérêt ni même de son actualité. Les deux ouvrages, celui d'aujourd'hui et celui d'il y a tantôt un demi-siècle, ne font pas double emploi, En effet, à l'exception de quelques pièces en quelque sorte classiques telles que les deux préfaces du Livre des Psaumes et de l'Institution chrétienne, à l'exception aussi de plusieurs lettres, le choix ne s'est pas porté sur les mêmes morceaux. Le plan et la méthode, d'ailleurs, sont différents. Ici, dans les *Œuvres choisies*, ce sont plutôt des opuscules entiers ou des morceaux formant un tout, que les auteurs ont tenu à reproduire par ordre plus ou moins chronologique. Là, dans *Calvin d'après Calvin*, il s'agit davantage, comme l'annonce le sous-titre, de fragments extraits d'un plus grand nombre d'ouvrages du Réformateur. Ces « fragments » sont groupés sous cinq chefs : autobiographie (là sont rangées les lettres), exégèse (introduite par la dédicace à Simon Grynée du Commentaire sur les Romains), dogmatique (10 morceaux tirés de l'Institution, de l'Epître à Sadolet et des Opuscules), prédication (3 discours entiers, alors inédits, et 15 fragments extraits de divers recueils de sermons), pensées détachées (tirées de ça et de là) ; sans compter un appendice (renfermant entre autres morceaux les prières que Calvin faisait ordinairement au commencement ou à la fin de ses sermons). Ajoutons que l'ancien recueil offre un fac-simile de l'écriture de Calvin, tandis que le nouveau est orné de deux de ses portraits. On le voit, les deux ouvrages se complètent avantageusement.

H. Vuilleumier.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken.

1909, 1re livraison.

Steuernagel : Notes sur les papyrus juifs récemment découverts à Eléphantine. Leur importance au point de vue de l'A. T. — *Schaarschmidt :* Le récit de voyage dans l'évangile de Luc. — *Sternberg :* Le christianisme du cinquième siécle tel qu'il se reflète dans les écrits de Salvien de Marseille. — *Albrecht :* Nouvelles études catéchétiques. — *Dunkmann* : L'idée d'évolution comme principe de classification des religions. — Bulletin.

2e livraison.

Sternberg : Le christianisme du cinquième siècle d'après Salvien (fin). — *Albertz :* Pour servir à l'histoire de l'Eglise jeunearienne. — *Loofs :* Le Synode de Sardique. — *Clement :* Une publication de Luther oubliée. — *Schwen :* Au sujet des paroles de Jésus sur la croix. — Bulletin.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1909, 1re livraison.

L. Köhler : Remarques sur les textes hébreu et grec de Jér. 1-9. — *Gotth. Bergsträsser :* La préfixe שׁ en hébreu. — *Eberh. Nestlé :* Eusèbe et l'A. T. — *Kamenetzky :* L'énigme du Kohéleth. — *J.-C. Matthes :* Notes sur la circoncision. — Miscellanées : *F. Perles :* Nomb. 24 : 23. — *G. Wildebœr :* מסר. — *K. Marti :* Notes sur le texte des papyrus araméens d'Eléphantine publiés par E. Sachau.

2e livraison.

J. Meinhold : L'origine du sabbat. — *H. Gressmann :* Dolmens, massèbes et pierres à écuelles. — *J. Bœhmer :* Où était situé Ramath-Gilead ? — De Dan à Beershéba. — Silo. — *W. Bacher :* La foire annuelle du térébinthe près d'Hébron. — *Ed. Meyer :* A propos de la circoncision des Phéniciens. — Miscellanées : *Eb. Nestlé :* Deut. 28 : 8 ; Juge 13 : 19-25 ; 1 Sam. 19 : 24 ; Nah. 2 : 4 ; Mal. 2 : 3. — *Ch. Bruston :* זדה dans l'inscription de Siloé.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

Tome XXXII (1909), 1re et 2e livraisons.

F. Hagemeyer : Guibea, la ville de Saül (avec illustrations). — *M. Blankenhorn :* Etudes sur le climat de la vallée du Jourdain (avec tableau météorologique). — *Eb. Nestlé :* Deux minuties. — Bulletin.

Mittheilungen und Nachrichten d. D. P. V.

1909, No 1.

George Robinson : Les lieux de culte de Pétra. — *E. Baumann :* Compte rendu d'articles publiés dans la *Revue biblique internationale*, 1907. — Division administrative de la Syrie actuelle. — *Blankenhorn :* Chutes de pluie pendant l'hiver 1907-1908.

No 2.

M. Blankenhorn : Projet d'une station sismologique en Palestine. — *P. Thomsen :* Fouilles anglaises en Palestine. III. Collines de la Sheféla. — *E. Baumann :* Suite et fin du compte rendu de la *Revue biblique*. — *P. Thomsen :* Sommaire des *Quarterly Statements*, 1908.

Neue kirchliche Zeitschrift.

1909, 1re livraison.

W. Hunzinger : Les nécessités et la tâche de l'Eglise et de sa théologie dans la mêlée actuelle des esprits. — *E. Petri :* La situation ecclésiastique de notre temps. — *La Roche :* Psychologie biologique. Son influence sur la cure d'âme et la théologie. — *Lubenow :* Trois prophètes du temps de la guerre de Trente ans.

2e livraison.

M. von Tiling : La lutte contre la « missa privata » à Wittemberg en 1521. — *A. Matthes :* La science religieuse moderne et l'évangile de l'Eglise. — *Lubenow :* Trois prophètes du temps de la guerre de Trente ans (suite).

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

1909, 1re livraison.

Wobbermin : Monisme et monothéisme. — *Otto :* La philosophie religieuse de Jacob-Fréd. Fries. I. — *Herrmann :* La conception de la religion dans l'Ethique de Cohen et celle de Natorp. — Thèses et antithèses : *Bornhausen :* Eudémonisme contra Kant (à propos de l'Ethique de Kant, par R. Strecker). — *Rade :* Comment réformer le cours des études de théologie ?

Die Studierstube.

1909, Janvier.

Réd. : Coup-d'œil en arrière et en avant. — *Thomæ :* Le programme d'une théologie positive moderne. I. — *Klingender :* Eglise nationale et confession de foi. — *Freytag :* L'idée de récompense dans l'évangile. I. — *Eckert :* Chronique ecclésiastique. — Bulletin : *B(œhmer)* : Anc. Test.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1909.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Le parler en langues à Corinthe, d'après les textes de Paul et les analogies modernes, par *Emile Lombard* 5

La connaissance religieuse d'après Calvin. Etude d'histoire et de dogmatique, par *P. Lobstein* 53

Les idées morales chez les grands prosateurs français du premier Empire et de la Restauration (suite et fin), par *J. Cart* 111

La « Science chrétienne » (Christian Science). Exposé objectif, par *Charles Byse* 161

De quelques passages obscurs de l'épître aux Philippiens, par *Ch. Bruston* 196

La psychologie et les principes de la morale paulinienne, p. feu *Paul Chapuis* 229

Les relations de Calvin avec Lausanne, par *H. Vuilleumier*.

Premier article 257

Deuxième article 422

Quelques gloses des évangiles, par *H. Chavannes* 288

Le parler en langues selon le livre des Actes, par *E. Lombard* 311

A propos du second commandement : Israël eut-il des images de Jahveh ? Par *E. Golay* 353

Le parler en langues. Ses apparitions dans le monde antique. Sa persistance dans la chrétienté. par *E. Lombard* 368

Monisme ou création ? par *A. Dufour* 395

Croire et savoir, par *P. Gruner*. (Trad. de l'allemand par *J. Alfred Porret*.) 465

Les passages obscurs des épîtres pastorales, par *Ch. Bruston*.

I. La seconde épître à Timothée 492

Augustin et le Dogme, par *Ed. Logos* 525

II. DIVERS

Nécrologie : Edmond Stapfer ; Jean-Jacques Gourd ; Ernest Naville. Par *Ph. B.* 248

Société vaudoise de théologie. Rapport sur l'exercice de 1907-1909, par *R. Bergier*, président sortant de charge 402

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1909 566

III. BULLETIN

ARCHAMBAULT, Georges. Dialogue avec Tryphon, par Justin (Textes et documents de Hemmer et Lejay). — (A. S.) 348

BAUR, Aug. Johann Calvin (Religionsgeschichtliche Volksbücher) 243

Pages

BEUZART, P., Essai sur la théologie d'Irénée (*L. Perriraz*) 455
BOSSERT, A. Johann Calvin. Deutsche Ausgabe, besorgt von H. Krollik . . 244
CALVIN, Jean. Œuvres choisies, publiées par la Compagnie des pasteurs de Genève 571
Calviniana (*H. Vuilleumier*) 242, 568
Calvinreden aus dem Jubiläumsjahr 1909, von ECK, HOLL, REICHEL, v. SCHUBERT, SIMONS und WERNLE 569
CONRAD, Wilh. Calvin. Ein Volksabend 243
DOUMERGUE, E. Iconographie calvinienne 569
JACQUIER, E. Histoire des livres du Nouveau Testament. T. III (*Ch. P.*) . . 346
LOBSTEIN, P. Calvin und Montaigne 570
OEHNINGER, F. Johannes Calvin. Licht aus Finsternis 243
PAULSEN, P. Joh. Calvin, ein Lebens- und Zeitbild aus dem Reformationsjahrhundert 245
SCHWARZ, Rud. Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Geleitwort von P. Wernle. 246
SODEUR, G. Johann Calvin. (Aus Natur und Geisterwelt) 244
WALKER, Williston. Jean Calvin; l'Homme et l'Œuvre. Trad. par E. et N. Weiss 568
WALTHER, W. Zur Wertung der deutschen Reformation (*A. S.*) 345

IV. REVUES.

Deutsch-evangelische Blätter 254
Evangelische Freiheit 463
Mitteilungen des deutschen Palästinavereins 574
Neue kirchliche Zeitsehrift 352, 460, 574
Preussische Jahrbücher 349, 461
Revue d'histoire ecclésiastique (de Louvain) 256
Revue internationale de théologie 461
Revue philosophique 160
Schweizerische theologische Zeitschrift 158
Studierstube 352, 462, 574
Theologische Studien und Kritiken 350, 573
Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 350
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 351, 573
Zeitschrift für Brüdergeschichte 349
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 158, 573
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 159
Zeitschrift für Kirchengeschichte 255
Zeitschrift für Theologie und Kirche 351, 574
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 464

BR
3
R4
année 42

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY